

第四編

·1·

民國叢書

第四編

4

哲學·宗教類

先秦學術概論　呂思勉著

十批判書　郭沫若著

先秦學術述林　郭沫若著

上海書店

民國叢書

第四編

1－100册

《民國叢書》編輯委員會編

上海書店出版

滬新登字 119 號
裝幀設計 范一辛
責任編輯 徐力勵

民國叢書·第四編

《民國叢書》編輯委員會編

上海書店 出版發行

上海影印廠
上海浦江印刷廠 印刷

1992年12月第一版 1992年12月第一次印刷
ISBN 7-80569-741-8/Z·21

精裝100册 定價 4500 圓

大學學術叢書

先秦學說述林

著作者	郭沫若
發行者 出版者	永安橋尾 東南出版社
印造者	永安復興路一〇四號 福建省政府印刷所
發行所	重慶・永安 東南出版社

中華民國三十四年四月初版

序

爲了總結歷史經驗，推進祖國的現代化建設，去年仲夏，我曾撰文呼籲「加强近現代史的研究」。《民國叢書》的編纂出版，從根本上説，正是爲了保存史料，搶救文獻，了解時代，爲現代化建設服務。

中國現代化的歷史進程，從鴉片戰爭被西方資本主義殖民者打開大門以來，已經歷了一個多世紀。在這個艱難的歷程中，由於困難重重，成就有限。自一九一二年一月一日孫中山先生在南京建立中華民國臨時政府之時起，到一九四九年十月一日中華人民共和國成立，經歷了三十八年。民國時代，正值社會劇烈變動時期，它是中國數千年剥削制度舊社會的最後一個朝代，也是離社會主義新中國最近的一個朝代。就發展言，要了解中國的今天，必須了解中國的昨天和前天；而了解昨天，比了解前天尤爲重要。在全國人民同心同德向現代化進軍

的今天，對民國時期這段歷史，再也不能等閑視之了。

研究中華民國這段歷史，資料不怕多。講明中國現代化的發展，要有大量有效的參考資料。資料大源，便是書籍。民國時期出版的各類圖書，是中華文化發展的組成部分。民國時代，中西文化交流，新舊思想冲突，產生了許多學術著作和歷史資料。「五四」時期及其後的一段時間裏，中國幾乎變成了世界學術的縮影，各種主義、黨派、學派、教派紛紛傳入，形形色色，應有盡有。一個時間，中國歷史上出現了春秋戰國以後的又一次百家爭鳴的盛況。在學術思想界、文化教育界，產生了許多前所未有的代表人物和代表著作，呈現出空前繁榮的景象。民國時期，新舊軍閥各霸一方，但他們在實行反動統治的同時，始終未能達到思想上學術上定於一尊。一些具有不同觀點不同傾向的書籍大量出現，以不同方式出版和流傳。

民國時期出版的各類圖書，總數約在十萬種以上。其中雖然不少是糟粕，但不可否認，確有許多精華及具有較高學術價值的傑作。對

於民國時代的學術成就和圖書質量，我們要採取正確對待的態度，作出實事求是的估價。民國時期，不論在語言文字、文學、哲學社會科學、自然科學以及翻譯諸方面，都有所建樹，取得了多方面的學術成果。就歷史學而論，其成就是相當可觀的。當時的史學界，十分重視史料的鑒別，重視古書的真僞，重視神話傳說與真實歷史的區別，並突破封建傳統觀念，運用資産階級觀點或馬克思主義觀點研究歷史問題。在這些方面，付出了艱苦的勞動，獲得了顯著的成績。其他學科方面，亦復如此。民國時代的學術成果，主要表現爲這個時期遺留下來的衆多學術著作和歷史資料。但是，幾十年來，我們對於這些沒有引起足够的重視，沒有認真地加以傳播。一些中青年學者沒有機會接觸「五四」以來的文化學術著作，對於民國時代的學術成果不甚了解，在學術研究上吃了虧，付出了代價。人類文化是一個整體，是不可分割的。它的發展，有其自身的連續性。我們今天要搜集、整理、研究和總結文化遺産，如果撇開民國時代的學術成就，視民國圖書資料如

草芥，那必然會違反或破壞歷史文化發展的連續性。

造成研究民國時代學術文化的斷層，原因很多。其中之一，是民國圖書的館藏量少和流通不善，書籍難與廣大讀者見面，嚴重影響了民國時代的學術成就直接服務於現代化事業。當前，民國圖書成了學術文化界迫切需要而又最難尋的書籍。全國祇有少數大城市和幾所主要大學藏書較多，但也缺乏完整性與系統性。而且紙張變質，有的字跡模糊不可卒讀。十年動亂，人爲損壞更加嚴重。因損失較多，有些書籍已成爲孤本。在流通中，祇能作爲内部參考而不對外開放。同時，由於古籍的影印本與文獻複制本的出現，竟形成了民國圖書比明清古本、甚至宋元古本更難看到的奇特現象。面對現狀，解決這個問題的最好辦法，便是編輯出版民國叢書。我國歷來有編纂叢書的優良傳統。它開始於南宋，完備於明代，興盛於清代中葉。編纂時間較近、影響較大的如《四庫全書》、《叢書集成》、《四部叢刊》、《四部備要》等，在保存和流通書籍方面起了很大的作用，在學術文化界産生了深遠的

影響。爲了整理和保存民國時期的重要圖書資料，搶救珍貴的歷史文獻，教育後代，滿足廣大讀者的需要，推進祖國統一和現代化大業，編輯出版一套大型的《民國叢書》，應是當前學術出版界責無旁貸的當務之急，也是造福子孫後代的大事。適逢今世，時不待人，機不可失。我們要抓緊完成這件大事，千萬不要辜負這個時代。

編好《民國叢書》，關鍵在於選好書目。要從十萬多種書籍中，精選出三千種左右編入叢書。這就需要確定一些選編的基本原則。編輯《民國叢書》，既要着眼於當前現代化建設的需要，又要達到保存史料、搶救文獻的目的。既要兼顧各科各類之齊備，又要容納各家各派之並存。既要突出重點，又要力求系統完整。既要重學術性與資料性，又要注意可讀性與實用性。既要重點選收具有代表性、權威性的著作，又要適當選入某些帶有開創性的普通讀物。特別要强調的，必須堅持百家争鳴與實事求是的原則。學術觀點上，要兼收並蓄，多説並存。不因人廢言，亦不因言廢人。不能象《四庫全書》那樣，祇收正統派著

作，而排斥所謂異端作品。對於評論圖書好壞的標準，不能局限於僵化的模式，一切要從實際出發。這樣挑選出來的書籍，在廣大讀者中，仍然難免見仁見智，紛紜聚訟；但是，希望它能够基本上反映出民國時代學術上的風貌、成就和圖書出版的客觀實際。

爲了編好《民國叢書》，一要突破一家一地圖書館的界限，對全國主要的民國圖書出版地和收藏民國圖書較豐富的圖書館，進行一次全面清查，使挑選書目具有扎實的基礎。二要依靠老專家老學者。他們是民國圖書最初的讀者，也是作者和編者，對民國時期的各種出版物最有發言權。我們要充分發揮自己的這些優勢，努力把《民國叢書》編成中國歷史上一部較好的叢書。

自來叢書的編纂，都有賴於多人的合作，群策群力，方可望成功。《民國叢書》的編纂出版，是現代中國文化史上的壯舉，是一項無比繁重的工程。在此，我們謹向熱心支持這項工程的所有單位和個人，表示崇高的敬意！感謝商務印書館、中華書局等出版單位欣然同意選編

他們出版的圖書。感謝全國各地各大學圖書館慷慨提供他們的館藏資料。感謝關心叢書纂修的各地專家學者以及編委、編輯小組同志們，爲選好書目、審定版本貢獻了極大的力量。感謝上海書店勇挑重擔，獨力承擔起叢書的影印出版任務。

餘不多叙，即以此爲序。

周谷城　一九八九年元月

凡例

一、收録時限與範圍

本叢書收録中華民國時期在我國境内出版的中文圖書；酌情選收同時期在海外出版的中文著作。

二、編輯宗旨與重點

本叢書以保存文獻、提供資料爲宗旨。重點選收學術性、資料性的圖書，更着重收録各學科具有代表性、權威性的著作。適當選入某些帶有開創性的普通讀物，並兼顧實用性與可讀性。古籍、翻譯作品、文藝創作原則上不收。自然科學祇收科技史著作。

三、編排分類與出版

本叢書分爲十一大類：一、哲學、宗教類；二、社會科學總論類；三、政治、

法律、軍事類；四、經濟類；五、文化、教育、體育類；六、語言、文字類；七、文學類；八、美學、藝術類；九、歷史、地理類；十、科學技術史類；十一、綜合類。

本叢書以編爲單位，分編出版。每編爲一百册精装本，約含三百種圖書。各編所收書目，或含十一大類，或選其中若干類，不等。每一編首册冠以序言、凡例、本編收書總目以及編委會名單等。全部出齊後，編印《民國叢書》分類總書目和著者索引一册。

本叢書一般採取影印方式出版。底本選用民國時期出版的最佳本。爲保存原書面貌，不採用一九四九年十月後的重訂本，凡脱衍錯誤一仍其舊。每種書均附書名扉頁，並著録原出版者及出版年月。

本叢書爲三十二開本。凡原書大於三十二開本的，予以縮印，以資統一。原書爲十六開本以及不能縮印的，集中作爲叢書的最後一編，册數不限。

本叢書視不同情況，可抽印部分單行本，單獨發行，以利讀者。

第四編　總目

哲學、宗教類

社會科學總論類

中國農村經濟研究會

第十四册

中國民族自救運動之最後覺悟　梁漱溟

鄉村建設理論　梁漱溟

第十五册

鄉村建設實驗　第一集　鄉村工作討論會

鄉村建設實驗　第二集　鄉村工作討論會

第十六册

鄉村建設實驗　第三集　鄉村工作討論會

第十七册

中國鄉村建設批判　千家駒　李紫翔

定縣社會概況調查　李景漢

第十八册

中國秘密社會史　平山周

中國幫會三百年革命史　劉聯珂

幫　衛大法師

政治、法律、軍事類

第十九册

中國政治思想史　吕振羽

先秦政治思想史　梁啟超

第二十册

中國政治制度史　楊熙時

中國政治制度史(一、二)　曾資生

第二十一册

中國政治制度史(三、四)　曾資生

第二十二册

第三十二册

上海產業與上海職工　胡林閣　朱邦興　徐聲

第三十三册

最近上海金融史　徐寄廎

第三十四册

錢莊學　施伯珩

中國錢莊概要　潘子豪

第三十五册

典當論　宓公幹

廣東之典當業　區季鸞

第三十六册

統計學大綱　金國寶

第三十七册

中國現代交通史　張心澂

中國交通之發展及其趨向　金家鳳

文化、教育、體育類

第三十八册

中國文化演進史觀　陳安仁

先秦文化史　孟世傑

唐代文化史研究　羅香林

中國隱士與中國文化　蔣星煜

第三十九册

中國文化問題研究　陳高傭

迎中國的文藝復興　李長之

中國文化與現代化問題　吳世昌

文化建設論叢　第一輯　三民主義青年團中央幹事會文化建設運動委員會編

現代學術文化概論 第一冊(人文學) 竺可楨
現代學術文化概論 第二冊(社會科學) 梁方仲

第四十冊

中外文化交通史論叢 方豪
明日之中國文化 張君勱
歐化東漸史 張星烺
西學東漸記 容純甫
中國文化輸入日本考 馮瑶林

第四十一冊

四庫全書纂修考 郭伯恭
四庫全書答問 任松如

第四十二冊

現代中國及其教育 古棣

第四十三冊

中國教育思想史 任時先
近代中國教育思想史 舒新城

第四十四冊

生活教育簡述 方與嚴
生活教育論集 生活教育社
中國教育改造 陶知行

第四十五冊

新聞學集成(一—四) 管翼賢

第四十六冊

新聞學集成(五—八) 管翼賢

第四十七冊

國技大觀 向愷然 陳鐵生 唐豪 盧煒昌

語言、文字類

文學類

愛美的戲劇　陳大悲

歷史、地理類

第六十四册

歷史哲學教程　翦伯贊

歷史哲學　朱謙之

歷史哲學概論　胡秋原

歷史哲學論叢　常乃悳

第六十五册

古史辨（第一册、第二册）　顧頡剛

第六十六册

古史辨（第三册）　顧頡剛

第六十七册

古史辨（第四册）　羅根澤

第六十八册

古史辨（第五册）　顧頡剛

第六十九册

古史辨（第六册）　羅根澤

第七十册

古史辨（第七册）（上）　呂思勉　童書業

第七十一册

古史辨（第七册）（中下）呂思勉　童書業

第七十二册

中國社會史綱　呂振羽

中國封建社會　瞿同祖

第七十三册

中國歷史大系——古代史　吳澤

第七十四册

甲申三百年祭　郭沫若

明史纂修考　李晉華

科學技術史類

約園雜著三編　張壽鏞

第九十七册

汪精衛集　汪精衛

第九十九册

澄廬文選　鄒魯

楚傖文存　葉楚傖

第九十九册

韜奮文録　韜奮

抗戰以來　韜奮

第一百册

販書偶記　孫殿起

先秦學術述林

郭沫若著

本書據東南出版社1945年版影印

先秦學說述林

目錄

周易之制作時代

周易之制作時代

一、序說

周易的經部與傳部的構成時代及其作者，是這兒所想要討論的問題。

自來的定說，以爲易的基礎的八卦是伏羲氏所畫；由文王重爲六十四卦，卦成六爻，卦與爻各繫以文辭便成爲周易的經部；易傳的十翼，即彖傳上下，象傳上下，繫辭傳上下，文言，序卦，說卦，雜卦的十篇，都是孔子所作的。

就這樣，所謂「人更三聖，世歷三古」（註一）所成就出來的周易，在儒家經典中是被認爲最古，且最神聖的東西。

這伏羲、文王、孔子的三位一體的定說，究竟可靠不可靠，是這兒所當得先行解決的問題。

二、八卦是既成文字的誘導物

伏羲畫八卦之說見繫辭下傳，那兒說：

「古者包羲氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

自來相信繫辭傳是孔子所作，故爾對於這伏羲畫卦之說也就視爲天經

地義，自漢以來從沒有人懷疑過。但是繫辭傳的那篇論觀象制器的文章是漢人所假託的。除掉這包羲氏作八卦的一件為先秦文獻所未見之外，其它所說的神農黃帝堯舜等制作都和舊來的傳說不同，而且在思想上有剽竊淮南子、氾論訓的痕跡。顧頡剛有「論易繫辭傳中觀象制器的故事」（註二）的一篇文章，把這件事情論得很透澈，八卦並非作於伏羲，是毫無疑問的。本來伏羲這個人的存在已經是出於周末學者的虛構，舉凡有巢、燧人、伏羲、神農等等，都是當時學者對於人類社會的起源及其進展的程序上所推擬出的假想的人物，漢人把那些推擬來正史化了，又從而把八卦的著作權送給伏羲，那不用說又完全是虛構上的一重虛構。

八卦雖不作於伏羲，但一般人以為八卦本身是很古的東西，總當得是文字以前的成品，更有些人以為是由巴比侖的楔形文字轉化來的。其實這些見解都只是皮相。八卦的卦形大部分是由既成的文字誘導出來的東西。現在我把卦形列在下邊，更進而加以說明：

乾☰　坤☷　震☳　艮☶　離☲　坎☵　兌☱　巽☴

這八個卦形裏面，坤坎二卦的生成是最為明明白白的。坎所象徵的是水，水字的古文作巛，坎卦的卦形，分明是由這巛字拉直而橫置起來所成的。『坎者陷也』，水是聚集在窪下處的坎陷的，故爾由水字所形成的這個卦，以水所常在處以為名，名之曰坎。經典釋文於坎卦「習坎」下云，『坎本亦作埳，京劉作欿』，近出漢熹平石經殘石亦作欿，只是坎的異文，蓋以臽為聲兼義也。

坤字，據經典釋文云，「本又作巛，坤今字也，困魂反，說卦云「順也」。」漢熹平石經殘石作川，漢碑凡乾坤字亦均作川，並未見有坤字。可見坤字是後起的，川才是坤的本來面目。錢玄同疑坤字出於所謂「中古文』易，是劉歆所偽造，我看是很正確的。知道川是坤的本字便可以知道

註一　漢書，藝文志語。

註二　古史辨第三冊三七——七〇頁。

坤卦卦形的來源，我看這分明是由川字變化出來的。川字古作巛，把曲畫中斷，橫置起來便成爲坤的卦形。因卦形脫胎於川，故坤有順的意義，順字本從川得聲，且亦以聲兼義。又因大川所係是陸地，故爾坤又用爲地的象徵。

☳是震字的省略，☱是兌的省略，震與兌的今字和古文相差不遠，都是各各把那卦形包含着的。

乾所象徵的是天是金是玉，金和玉的兩個字裏面都包有☰的卦形，就是天字也是包含着的。天，古字作王，把當中的一筆豎畫去掉，稍稍加以修正，便可以成爲☰的卦形。

離所象徵的是火。火字以及從火的字，在春秋戰國時代的銘刻中多作$\curlywedge$，把天字省爲☰的同樣的方法應用過來便可以得到☲的卦形。

艮和巽頗難解釋。據說卦傳艮有門闕之象，更想到從艮聲之字有限、有『門榍』（註三）的含義，大約艮的卦形☶是由門字省略而來。門字卜辭或作𨳇，（殷契前編四・十六・）卦形是包含在這裏面的。

巽字據說文有巺、巽、巽的三種字形，又以顨爲巽卦的巽的本字，而熹平石經則作巽。由這隸書雖可以導出☴的卦形，但在篆體是不可能的。又由巽所象徵着的木風雞股等的字形也無法導引出來。

以上八個卦形中有六項乃至七項，明白地可以知道是於既成文字加以某種改變或省略而成的。大約畫八卦的人最初是發現了坎坤二卦，卦各三爻，爻所共通的畫有一與--兩種。用這兩種不同的畫再作別種的三爻時，連坎坤二卦共可得八種。他爲這種數學的必然性所感動，便把自己的理想來依附起來，選了一系列的適當的字來作爲了八卦的名號；於是八卦的成因便受了掩蔽，而它們的神祕性就呈顯了出來。

由既成文字所誘導出的八卦，它們的構成時代也不能出於春秋以前。由火字所生出的離卦，或☲形所附會出的『離爲火』的觀念在利用着春秋

註三　說文阜部，又木部云；榍，門限也。

以來的字形，已經可以明白，而殷周典籍以及古器物文字，如卜辭與金文之類，絲毫也沒表現着八卦的氣味。八卦的卦形最好拿來做圖案，但是青銅器的圖象中儘管有不少的神秘的花樣，而却沒有一件是利用到了八卦上來的。宋人書中有所謂「卦象卣」，是有一個字的銘文和卦象相似，一個作☰，（博古九·十六·嘯堂三·二·薛三·二）又一個作☷，（續考圖五·一·）其實這並不是卦象。張倫「內府古器評」（上卷十七）稱第二器爲「淵卣」，又是因爲與淵字形近之故，然而也不好便定爲淵字。大凡古器銘文僅有一二奇字，或如圖畫，或似符籙樣的，都是作器者的族徽或花押，是無法認識的。

再從八卦所被依附着的思想來說，以乾坤相對立便是以天地相對立，然而以天地相對立的這種觀念在春秋以前是沒有的。單就金文來說，春秋以前的長篇大作的銘文很多，表現到超現實的觀念上來的也很不少，但都是只有至上神的天，或者稱爲皇天（大克鼎毛公鼎），稱爲皇天王（宗周鍾），又稱爲帝，稱爲上帝（師訇設），稱爲皇上帝（宗周鍾），眞是屢見不一見，但決不曾看過有天地對立的表現，甚至連地字也沒有。便是在典籍中，凡是確實可靠的春秋以前的文獻也沒有天地對立的觀念，並且也沒有地字。尙書的金縢和呂刑有地字，金縢云『乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地』，呂刑云『乃命重黎絕地天通，罔有降格』，這兩篇本來都是有些疑問的東西，單是有這地字的出現，也就可以知道它們至少是當得經過了後人的竄改。

總之，八卦是既成文字的誘導物，而其構成時期亦不得在春秋以前。

三、周易非文王所作

八卦都不能出於春秋以前，所謂文王把八卦重爲六十四卦，再繫以卦辭爻辭的說法，不用說完全是後人的附會。但我們爲愼重起見，不妨也把這項學說來檢討一下。

最初說文王演易的是司馬遷。他的報任少卿書上說：『文王拘而演周

易』。又在史記、周本紀上說：『西伯囚羑里，蓋益易之八卦爲六十四卦』。他在重卦說上加了一個『蓋』字，已經可以知道他只是推擬之辭，根據是很薄弱的。他所有的根據大約也不外是易傳上的下列兩項推擬：

『易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？』（繫辭下傳）

『易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？』（同上）

作易傳的人只是疑周易是文王時代做成的東西，並沒有說就是文王所作，司馬遷却未免太性急了，把作易傳者的疑問都肯定了下去，而且還更進一步，定爲了是文王做的。這眞是未免太早計了。

其實照史實看來，文王並不是能够作出易經來的那樣高度的文化人。在他的祖父太王的一代，周人還是穴居野處的原始民族（註四），並沒有怎樣進步的文化。就是文王自己，儘管是一族的王長者，而他親自還在看牛放馬，種田打穀。

『文王卑服，卽康（糠）功田功。』（尙書・無逸）

『伯昌號（荷）衰（簑），秉鞭作牧。』（楚辭，天問）

荷衰與卑服固是一樣的寒傖，而打穀種田與看放牛馬也並沒有多麼大的文化上的差異。以這樣的一位半開化的民族的酋長，要說他做出了一部周易，那在道理上是怎麼也講不過去的。

不過著易傳的人疑周易是起於殷周之際，也多少是有些根據的，便是易的爻辭裏，有幾處明明說到了殷周之際的故事。例如說：

『高宗伐鬼方，三年克之。』（旣濟九三）

『帝乙歸妹。』（泰六五・歸妹六五）

『箕子之明夷。』（明夷六五）

據這些故事看來，自然會以爲易之興是在中古，但作易傳的人却看脫了好些晚近的故事。

註四　大雅緜，詩中的古公卽是太王。或以爲非者，非是。

『中行告公，用圭。』（益六三）

『中行告公，從。利用爲依（衛）遷國。』（益六四）

『包荒用馮河，不遐遺。朋亡，得尙（當）于中行。』（泰九二）

『中行獨復。』（復六四）

『莧陸夬夬，中行无咎。』（夬九五）

這幾條的『中行』，我相信就是春秋時的晉的荀林父。就前兩例的「中行告公」而言，中行二字除掉講爲人名之外，是不能有第二種的解釋的。

中行之名初見左傳僖公二十八年，「晉侯作三行以禦狄。荀林父將中行，屠擊將右行，先蔑將左行。」荀林父初將中行，故有「中行」之稱，左傳宣十四年稱爲中行桓子，而他的子孫便以中行爲氏。

益六四的，「爲依遷國」，當是僖三十一年「狄圍衞，衞遷于帝丘」的故事。衞與郼古本一字，呂覽愼大「親郼如夏」，高註云「郼讀如衣」。則『爲依遷國』即『爲衞遷國』，蓋狄人圍衞時，晉人曾出師援之也。

泰九二的「朋亡，得尙于中行」，尙與當通。我相信就是左傳文七年，先蔑奔秦，荀林父「盡送其帑及其器用財賄於秦」的故事。

夬九五的「中行无咎」，復六四的『中行獨復』也就是宣公十二年荀林父帥晉師救鄭，爲楚所大敗，歸而請死時的故事。「桓子請死，晉侯欲許之。士貞子諫曰「不可。……林父之事君也，進思盡忠，退思補過，社稷之衞也。若之何殺之？夫其敗也，如日月之食焉，何損於明？」晉侯使復其位。」

據這些故事看來，我們又可以斷定，周易之作決不能在春秋中葉以前。由這個斷定不用說是把文王重卦，文王演易之說更完全打消了。在文王重卦說之外本來還有伏羲說，神農說，夏禹說的，這些都是不值一辯的。又有人主張卦辭作於文王，爻辭作於周公，也同一是臆說。

周公說之發生是根據左傳昭二年韓起的一番話：

「晉侯使韓宣子來聘，且告爲政而來見，禮也。觀書於大史氏，見

易象與魯春秋，曰，「周禮，盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。」公享之。」

就這一番話看來，觀書的一節完全是不可靠的。凡是左傳上的解經的語句，如『禮也』，『非禮也』一類的文章，都是劉歆所竄加。觀書的幾句話竟承在竄加語的『禮也』之下，而把上下文的聘與享一聯的事蹟插斷，作僞的痕跡很是顯然。故爾這一節不僅完全不能作爲周公作爻辭的證據，甚且要想拿來證明周易或至少的八卦在當時已經存在，都是不可能的。

四、孔子與易並無關係

八卦既利用了春秋時代的字體，周易的爻辭又利用了春秋中年晉國的故事，周易一書無論怎樣不能出於春秋中葉以前是明白如火。因而在那兒浮游着的一些伏羲，神農，夏禹，文王，周公等的鬼影便自然消滅了。剩下的就還有一位孔子。

自來的人都說是孔子讀易，易傳的「十翼」通是孔子著的東西。到了康有爲卻以爲周易經部的卦辭爻辭也都是孔子所作，而傳部的繫辭傳稱「子曰」，倒應該是孔門弟子所作。（見「新學僞經考」卷三上及卷十，又見「孔子改制考」卷十。）

康說較舊時的學說是更進了一步的。但可惜他的立說並沒有根據。

自來使孔子和易發生了關係的是根據的論語。論語上有兩處表明着孔子和易的關係：

（一）子曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』（述而）

（二）子曰：「南人有言曰：「人而無恆，不可以作巫醫」，善夫，不恆其德，或承之羞。」（子路）

第一項似乎是很堅確的根據，然而陸德明的經典釋文指出『學易』二字，言「魯論易爲亦，今從古」，可以知道作『易』的是古文論語，而魯論於該句的全文是作：

「加我數年，五十以學，亦可以無大過矣。」

漢外黃令高彪碑有「恬虛守約，五十以斆」之語，也正是根據的魯論；這樣一來，那第一項的根據便完全動搖了。

第二項的「不恆其德，或承之羞」與周易恆卦九三的爻辭相同，如認爻辭卦辭都是孔子所作，當然一人的言辭兩處可以通用；但奇怪的，孔子說過不少的話，何以只共通得這一句？孔子旣作了周易那樣一部大作，何以他的嫡傳如子思孟軻之徒竟一個字也不提及？繫辭傳上誠然有好些「子曰」，但子不限於孔子，卽使眞是孔子，也是後來的人所假託的，就和古文論語把第一項的「亦」字改爲「易」字一樣。

孔子和易的關係在莊子書中也有幾處。天運篇載孔子見老聃的說話，說「丘治詩書禮樂易春秋」，又說「吾求之於陰陽十有二年而未得」。但這是莊子的後人做的寓言，是戰國末年或更後的作品，在那時孔子和易的關係，由儒者的附會是已經成立了的。天下篇裏又說：

『其明而在度數者，詩書禮樂，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。』

天下篇也是莊子後人所作，而且「詩以道志」以下六句，當如馬敍倫所說，是古時的注文，由傳寫誤爲了正文的。（莊子義證，卅二卷二葉）因爲上面只說「詩書禮樂」，下面突然鑽出了易和春秋來，在文脈上實在是通不過去的。

總之，孔子和易並沒有關係，在孔子當時易的經部還沒有構成，他的話被採用了，也正是一個確實的證據。

五、易之構成時代

易的經部之構成究竟是在什麼時候呢？關於這層，由晉太康二年所發掘的汲縣的魏襄王墓的出土品，可以得到一個暗示。晉書卷五十一的束晳傳上說：

「初太康二年汲郡人不準盜發魏襄王墓……得竹書數十車。其紀年十三篇記夏以來至周幽王爲犬戎所滅，以晉事接之。三家分，述魏事，至安釐王（案當作襄王）之二十年。……其易經二篇，與周易上下經同。易繇陰陽卦二篇，與周易略同，繇辭則異。卦下易經一篇，似說卦而異。……師春一篇，書左傳諸卜筮，「師春」似造書者姓名也。……」

又杜預的左傳集解後序上也有約略同樣的紀載：

「汲郡汲縣有發其界內舊冢者，大得古書，皆簡編科斗文字。……所紀大凡七十五卷，……周易及紀年最爲分了。周易上下篇，與今正同。別有陰陽說，而無彖象文言繫辭。……其紀年篇起自夏殷周，皆三代王事，無諸國別。唯特記晉國。……晉國滅，獨記魏事，下至魏哀王（案當作襄王）之二十年。……又別有一卷，純集左氏傳卜筮事，上下次第及其文義，皆與左氏傳同，名曰師春。「師春」似是抄集者人名也。」

由這兩種的紀錄看來，可以知道在魏襄王的二十年時，易傳的十翼是完全沒有的。易經是被構成了，但不僅一種，在周易之外還有和周易約略相似的易繇陰陽卦（杜預的陰陽說，疑即指此）。同樣的東西有兩種，正是表明那種東西是在試作時代，這由伴出品的紀年與師春也可以得到證明。

紀年就是竹書紀年，原書到後來也散佚了，現存的竹書紀年是由明時的人所僞託的。關於這件事情，有王國維的古本竹書紀年輯校和今本竹書紀年疏證的兩種很周到的研究成績（註五），用不着多說。古本紀年的紀事是終結於魏襄王的死前三年之二十年的，明白地是襄王時代的書籍。那麼，同時出土的周易和易繇陰陽卦也當得是時代相差不遠的作品。

師春雖被認爲是左傳的卜筮事之輯錄，但在我看來，甯可認爲是在劉歆編制左傳時被割裂而利用了的一種資料。因爲師春是關於卜筮的書，不

註五　見王氏遺書全集

會受到秦始皇的焚書之厄，同時也就可以想到，在漢代的秘府中必然有所蒐藏。我們試看左傳上的卜筮事的繇辭，那裏面有和現存的周易相合的，也有不相合的，可以知道所使用的易的底本是在一種以上。左傳的卜筮事都是的中了的預言，明明是事後所假託。其最後的事件為魯哀公十一年，可以知道師春的原本一定是哀公十一年以後的成品。而且它的作偽的目的明明是在對於種種不同的易的底本作權威的證明，因此那被偽證了的種種不同的易的底本也可以明白地推定是出於哀公十一年以後，即春秋以後。

由以上的推論，可以汲冢所出的周易及易繇陰陽卦，都是孔子以後，即戰國初年的東西。易繇陰陽卦，又有歸藏易的名稱，隋書經籍志上說：「歸藏漢初已亡，案晉中經有之，唯載卜筮，不似聖人之旨。」但晉的中經所著錄的都是汲冢的出品。晉書荀勗傳上說：「得汲郡冢中古文竹書，詔勗撰述之，以為中經，列在秘書。」據此可以知道所謂歸藏易不外是由荀勗對於易繇陰陽卦所賦與的擬名。原來歸藏之名僅見於周禮的春官太卜，與連山周易共合為所謂「三易」，但漢書藝文志中並沒有連山和歸藏的著錄，我疑是和周禮一樣是劉歆所偽託的東西，不過那偽託品沒有流傳便化為了烏有，荀勗得到了易繇陰陽卦，便任意把它擬定為歸藏罷了。他這所擬定的名稱也沒有為他的同時代人所公認，且看束晳和杜預都別立名目便可以明白。由荀勗所擬定的歸藏，到宋以後又散失了。只是被引用於宋以前的著述的佚文由馬國翰所輯錄了起來，收在了他的玉函山房輯佚書裏面。由那佚文看來，最令人着目的是那南方色彩的濃厚。例如在同是南方系統的書籍山海經的注中，由郭璞所屢屢引用的歸藏鄭母經的佚文裏面便有下列的故事：

「夏后啟筮御飛龍登於天，吉。」（海外西經注）

「昔日羿善射，畢十日，果畢之。」（海外西經注）

又如歸藏啟筮的佚文裏面的：

「空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月，（主疑生字之誤）職出入以為晦明。」（大荒南經注）

『瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之子，出於陽谷。』（大荒南經注）

『昔彼九冥，是與帝辯，同宮之序，是為九歌。』（大荒西經註）

『亦得切辯與九歌以國于下。』（大荒西經註）

（切辯疑加辯之誤，楚辭大招有『伏羲駕辯』之語，駕辯即加辯，亦即九辯也，離騷『啓九辯與九歌』。）

像這些故事或傳說，和楚辭特別和天問篇，是共通着的。在周易裏面這種的色彩雖然多被洗掉了，但也並未全然消滅。例如最初的乾卦的關於龍的觀念，特別是九五爻的『飛龍在天』的那種着想，依然是南方系統的東西。乘龍御天的那種浪漫的空想，除掉楚辭與莊子之外，在北方系統的著述中是沒有看見過的。

周易的爻辭裏面，如上文所述有利用春秋中葉的晉事的痕跡，在着想上又多帶着南方的色彩，且與南方色彩更加濃厚的易繇陰陽卦復同出於魏襄王墓，關於這兩種易的生成我們可以得到一些明確的判斷。便是易繇陰陽卦當是南方的人著的，而周易則可以有兩種的推想。第一種是著了易繇陰陽卦的同一的南人到了魏，為迎合北方人的趣味起見，又另外著出了一部繇辭不同的周易來。第二種是北方的魏晉人模倣着易繇陰陽卦而自行著出了一部作品。但這兩種的推想，由向來所有的易學傳授的系統看來，是以第一種為近乎事實的。

六、易之作者當是馯臂子弓

據漢人的紀載，關於易學的傳統有兩種。一種出於史記仲尼弟子列傳：

『商瞿魯人，字子木，少孔子二十九歲。孔子傳易於瞿。瞿傳楚人馯臂子弘。弘傳江東矯子庸疵。疵傳燕人周子家豎。豎傳淳于人光子乘羽。羽傳齊人田子莊何。何傳東武人王子中同。同傳菑川人楊何。何元朔中以治易為漢中大夫。』

另一種出於漢書儒林傳：

『自魯商瞿子木受易孔子，以授魯橋庇子庸。子庸授江東馯臂子弓。子弓授燕周醜子家。子家授東武孫虞子乘。子乘授田何子裝。……漢興，何以齊田徙杜陵，號杜田生，授東武王同子中。……同授菑川楊何字叔元，元光中徵為大中大夫。』

兩者大抵是相似的，只有第三世和第四世是互相更易了。我看史記是較為可信的。史記不用說是出於漢書之前，而由兩者所舉出的人名看來，史記是字上名下的古式，漢書是字下名上的新式，單據這兩種資料的時代性也就是判然了的。但是史記的馯臂子弘應該是經過後人的竄改。我想那原文當是『馯（姓）子弘（字）臂（名）』，因為後來鈔書的人不知道古代的人名有新舊兩種的表現方式，妄根據了漢書來把它更改了。弘字應該是肱字的筆誤，肱與臂，一字一名，義正相應。弓是肱的假借字。左傳和穀梁的邾黑肱，公羊作黑弓，是同一例證。

照這兩種傳授系統看來，晉人或魏人是於易學的傳統上沒有關係的。因此周易與其認為魏晉人的摹倣作，寧該認為是由易繇陰陽卦的作者迎合北人而改作了的成品。問題倒是著出了這兩種易的南人究竟是誰。由種種推論上看來，我覺得這位作者就是楚人的馯臂子弓這是我　，這也要提示出的主要的一個斷案。

子弓的名字又見荀子的非十二子篇，在那兒荀子極端地稱讚他，把他認為是孔子以後的唯一的『聖人』。

「無置錐之地而王公不能與之爭名，在一大夫之位則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況乎諸侯，莫不願以為臣。是聖人之不得勢者也。仲尼、子弓，是也。」

「今夫仁人也將何務哉？上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說。如是，則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。」

荀子本來是在秦以前論到周易的唯一的一個儒者，使他把同時代的一

切學派的代表，尤其是同出於儒家的子思孟軻，都一概擯斥了，特別把子弓提起來和孔子一道並論，而加以那樣超特級的讚辭的這位子弓，決不會是鋪鼓的人物。子弓自然就是馯臂子弓；有人說是仲弓，那是錯誤的了。但馯臂子弓如只是第三代的一位傳易者，那他值不得受荀子那樣超特級的稱讚辭。所以除以上種種推定之外，在這兒更可以得到一個堅確的證據，使我們相信子弓定然是易的創作者。子弓生於楚，遊學於北方，曾爲商瞿的弟子，孔子的再傳弟子，這些當得是事實，但是易的傳統更由他突出而上溯到了商瞿和孔子，那一定是他的後學們所鬧出來的玩意。因爲孔子是儒家的總本山，凡他的徒子徒孫有所述作都好像是淵源於那兒，而子弓作易的事跡也就被湮沒了。

從易的純粹的思想上來說，它之强調着變化而透闢地採取着辯證法的思維方式，在中國的思想史上的確是一大進步。而且這種思想的來源明白地是受着了老子和孔子的影響的。老子說「萬物負陰而抱陽」，他認定了宇宙中有這種相反相成的兩種對立的性質。孔子說「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」他認定了宇宙只是變化的過程，但到了易的作者來，他把陰陽二性的相生相尅認爲是變化之所以發生的宇宙的根本原理，他是完全把老子和孔子的思想綜合了。由時代與生地看來，這項思想上演進的過程，對于子弓之爲作易者的認定是最相適應的。子弓大約是和子思同時，比墨子稍後。那時的南方人多遊學於北方，如孟子上所說的「陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國」，可以說便是他的同志。但子弓懷抱着那種劃時代的思想，却爲卜筮和神祕的氛圍氣所囿，不待說是時代的束縛使然，我想也怕是由於他所固有的獨特的個性罷。我們如想到二千年後的德國的大哲學家萊普涅慈發明了與易卦的道理相同的所謂「二元算數」，後來得見了邵康節的先天易圖而狂喜的神情，對於這作易者的矛盾性我們是容易了解的。

七、易傳之構成時代

「周易」既作於馯臂子弓，那麼易傳的「十翼」不作於孔子，是不待論的。現行的「十翼」是彖傳上下，象傳上下，繫辭傳上下，文言傳，說卦傳，序卦傳，雜卦傳。但是說卦傳以下的三篇據論衡與隋書的紀載是出於漢宣帝時。

（論衡・正說篇）「孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易禮尚書各一篇，奏之。宣帝示博士，然後易禮尚書各益一篇。」

（隋書・經籍志）「及秦焚書，周易獨以卜筮得存，唯失說卦三篇，後河內女子得之。」

論衡所說的「一篇」隋書說為「三篇」，好像是不相符，其實只是證明說卦序卦雜卦的三種在初本是合成一組，後來分成了三下罷了。這樣說來，好像「十翼」的名稱要到漢宣帝時才有，但事實上不是那樣。漢書藝文志所著錄的漢初施孟梁丘三家的易經已經都是「十二篇」。這又怎麼說呢？還是因為「十翼」的分法，古時有種種的不同。孔穎達的周易正義的序上說：

「但數「十翼」亦有多家。既文王易經本分上下二篇，則區域各別，彖、象、釋卦，亦當隨經而分。故一家數「十翼」云：上彖一，下彖二，上象三，下象四，上繫五，下繫六，文言七，說卦八，序卦九，雜卦十。鄭學之徒並同此說。」

據此可以知道，現存本的「十翼」只是鄭玄一派的分法，其他還有「多家」的分法，可惜是已經不可推考了。但有費直的一種似乎還可以蹤跡。漢書儒林傳上說：

「費直治易亡章句，徒以彖，象，繫辭十篇，文言，解說上下經。」

在繫辭之下繫了「十篇」兩個字，如照着字面講來，便是費氏易傳是超過了「十翼」之數。但我想那「十篇」應該是「七篇」的錯誤。漢人寫

七字作十，十字作十，只以橫直二劃的長短來分別，是很容易錯誤的。繫辭傳現存本雖然分成上下篇，但那是沒有一定的標準的，要分成七篇也沒有什麼不可。我想費氏的「十翼」一定是彖象文言各爲一篇，與七篇的繫辭傳相合而爲十的。

總之現存的十翼中，說卦傳以下的三篇是出現於西漢的中葉，漢初時所未有。不過這三篇也不必便如近人所懷疑的那樣，是漢人所僞託。據束晳傳，汲冢的出土品中已有「似說卦而異」的卦下易經一篇，那麼在戰國初年，便是馯臂子弓把易作成而加以傳授的時候，一定是有過一些說明自己的假定與理念的一種傳樣的東西。卦下易經怕也就是他著的。那麼說卦傳以下的三篇或者就是卦下易經的別一種的記錄，如像墨家三派所記錄的他們的先師的學說各有一篇而內容多少不同的一樣。我相信說卦傳以下三篇應該是秦以前的作品。但是彖、象、繫辭、文言，則不能出於秦前。大概彖，繫辭，文言的三種是荀子的門徒們在秦的統治期間所寫出來的東西，象是在彖之後，由別一派的人所寫出來的。

關於象傳，有近人李鏡池的「易傳探源」（註六）比較論得詳細，他的結論是：象傳多有摹倣彖傳的地方，有時兩者的見解又全相背馳；作者大約是齊魯間的儒者，時代大約是在秦漢之際。對於他的結論，我是全表同意的。因爲彖傳本是秦時的東西，那麼摹倣他的象傳自然是當得在秦漢之際了。象傳全體顯明地帶着北方的色彩，而且明白地受着論語的影響的地方很多，作者認爲是齊魯間的儒者也是不會錯的。故爾現這兒關於象傳不必多費唇舌，我只把彖傳，繫辭傳，文言傳三種來加以檢討。

八、彖傳與荀子之比較

上面已經說過荀子是先秦儒家中論到周易上來的唯一的人，現在的荀子書中引用易經的話有兩處。

註六　古史辨第三冊。

（一）「易曰『括囊无咎无譽』，腐儒之謂也。」（非相篇）

（二）「易曰『復自道，何其咎』。」（大略篇）

一是今坤卦六四的爻辭，二是小畜初九的爻辭，都和現存的周易沒有出入。還有一處是論到咸卦的，不僅和彖傳的理論大同小異，而且連用語都有完全相同的地方。現在我把兩項的文字並列在下邊：

（荀子。大略篇）「易之咸☱☶見夫婦，夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。」

（彖下傳）「咸，感也，柔上而剛下。感應以相與，止而說（悅），男下女，是以亨。利貞，取女吉也。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之情可見矣。」

兩者之相類似是很明顯的。假如荀子是引用了易傳，應該要標明出它的來源。荀子書中引用他書的地方極多，都是標明了出處的，而關於咸卦的這一段議論却全然是作爲自己的學說而敍述着的。以荀子那樣富於獨創性的人，我們可以斷定他的話決不會是出於易傳之剽竊。而且易傳顯明地是把荀子的說話更展開了，它把他的見解由君臣父子的人倫問題擴展到了天地萬物的宇宙觀上去了。無論怎麼看，都是荀子的說話在先，而易傳在後。

再者，在咸卦中看見夫婦的說法須得有說卦傳中所揭出的假設以爲前提。據說卦傳上所說，☱卦是少女，卦☶爲少男，少男與少女相合自然便呈夫婦之象，而且卦位是艮下兌上，故爾又生出了「男下女」的說法。由此看來，可以知道說卦傳裏面所有的各種假設是先秦時代的東西，荀子根據了那些假設以解釋易理，彖傳又是把荀子的說法敷衍誇大了的。

九、繫辭傳的思想系統

繫辭傳，至少其中的一部分，也明明受了荀子的影響，從思想系統上可以見到它們的關係。

本來中國的天道思想（註七）是發足於殷周時代的人格神的上帝，到

春秋末葉有老子出現，把一種超絕乎感官的實體的本體名叫「道」的東西來代替了人格神。他的後輩孔子也同樣拋棄了人格神的觀念，但於老子的「道」的觀念也沒有表示信仰，他是把自然中的變化以及變化所遵循的理法神聖化了，他之所謂天不外是理法。到了墨子，又把人格神的觀念復活了起來，由是戰國時代思想上的分野便形成了儒墨道三派鼎立的形勢。單由儒家來說，在孔子以後，關於天的思想也還有種種的變遷。子思孟子把本體的名目定為「誠」，或者素樸地稱為「浩然之氣」，已經不少地帶着了道家的傾向，但不肯率直地採用老子的「道」的名目。直到荀子却毫不躊躇地採用起「道」的這個術語來了。

「所謂大聖者知通乎大道。……大道者所以變化遂成萬物也。」（哀公篇）

「萬物為道一偏，一物為萬物一偏。」（天論）

這些「道」字決不是儒家慣用的道術的意義，顯明地是道家所慣用的本體的名目。不過荀子的道體觀和老子學派的依然是兩樣。他把「道」完全看成一種觀念體，「道」便是宇宙中的有秩序的變化，也就是所謂天，所謂神。

「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化。風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」（天論）

這一節文字可以說是他的天論的精髓，同時也就是他的道體觀的全面。他是把神、天、道當成一體，看成為自然中所有的秩序井然的變化。自此以往的更深一層的穿鑿是為他所擯棄的。

「唯聖人為不求知天。」（天論）

知道了這層再來反顧繫辭傳，荀子學派的風貌便明白地顯露了出來。

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，

註七　參看下篇「先秦天道觀之進展」。

智者見之謂之智，百姓日用而不知。……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易。……陰陽不測之謂神。」（繫辭上傳）

「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」（繫辭上傳）

不僅是使用着本體的意義的「道」，而且道即是易，即是神的概念，完全是荀子思想的複寫。本來「易」這個字據說文說來是蜥易的象形文，大約就是所謂石龍子。石龍子是善於變化的，故爾借了易字來作爲了變化之象徵。最初把易即變化認爲宇宙之第一原理的，自然是承繼了孔子的思想的易之作者馯臂子弓，然而把道家的術語輸入了的却是始於荀子。故爾寫出了這些繫辭傳的人們必然是荀子的後學，而且他們也和荀子一樣，在變化以上是不再去對於天道作更深的究竪的。

「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信（伸）也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也。龍蛇之蟄以存身也，精義入神以致用也。利用安身以崇德也。過此以往，未之或知也。」

十、文言傳與彖傳之一致

文言傳不成於一人之手，早已由宋的歐陽修喝破了。但其中有一部分和彖傳確是出於同一作者的東西。現在且把兩者所共通的地方並列在下邊：

彖上傳

（乾）「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」

（坤）「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆，柔順利貞，君子攸

行。先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行。東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。」

文言傳

「乾元者始而亨者也，利貞者性情也。乾始能以美利利天下，不言所利大矣哉。大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也。時乘六龍以御天也。雲行雨施，天下平也。」

「坤至柔而動也剛，至靜而德方。後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎，承天而時行。積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」

不僅着想相同，運用語也多一致。這個現象與其解釋爲某一邊的抄襲，寧當解釋爲由同一個人在不同的時候所寫的東西，或則是同一個人的學說由不同的人所筆記了下來的。

特別當注意的是兩者所共通的「時乘六龍以御天」的一句。古代的車乘，就是殷代末期的帝王都只是駕着二馬的（註八）。到了周人添成爲四匹。駕用六匹，舊說以爲是漢制，但在戰國末年也早就有的，荀子勸學篇的「伯牙鼓琴而六馬仰秣」，便是證據。「時乘六龍」是由六馬的車駕所得來的聯想，這表示着了彖傳和文言傳一部分的作者的時代。而「乘龍以御天」是南方系統的着想，却又表示了作者的國別。

十一、易傳多出自荀門

以上由思想的系統與表現之一致見到了彖傳與繫辭傳文言傳之一部分是明顯地受着了荀子的影響，而且三者的着想多帶南方的色彩，可以見得那些文字的作者們一定是楚國的荀子門徒。

荀子本是趙人，仕於楚而終竟是在楚的蘭陵客死了的。劉向的荀子敍錄上說：

註八　拙著卜辭通纂第七三〇片參照。

「蘭陵多善爲學，蓋以孫卿（即荀子）也。長老至今稱之。曰蘭陵人喜字爲「卿」，蓋以法孫卿也。」

荀子的生前和死後，對於蘭陵人所加被的感化，可以見得是怎樣的普遍而深刻。

秦始皇的二十六年兼并六國的時候，大約荀子是還存在的。秦始皇的三十四年聽從了他的弟子李斯的建議，焚毀詩書百家的著作，並且以嚴刑禁止挾書。第二年又有了坑儒的慘禍。在那樣的統制學術思想的高壓政策之下，春秋戰國以來的盛極一時的學者，特別是受着荀子的影響的「善爲學」的蘭陵人，究竟往那兒走呢？秦人焚書，對於幾種書籍是視爲例外的，便是關於「醫藥，卜筮，種樹」的那些書。這兒不正好是那些學者們的安全瓣吧？易經本是關於卜筮的書，學者們要趨向到這兒來，正是理所當然的事體。大部分的易傳之所以產生，而且多產生於受了荀子的感化的楚人之手，我相信是由於有這樣的機緣。

國滅以後把秦人怨恨得最爲深刻的要算是楚人。楚人有句諺語，是說「楚雖三戶，亡秦必楚」。可見得楚人是始終想圖報復，而和秦人反抗的。秦始皇帝兼并了天下以後，他自己號稱爲「始皇帝」，在那時有過一道詔書說明他的這種稱號的用意。

「朕爲始皇帝，後世以計數，二世，三世，至千萬世，傳之無窮。」（史記，秦始皇紀）

這種萬世一系的期望所包含着的思想是萬事萬物都恆定不變。這不用說是秦人的統治思想。但這種思想在和秦人反對的楚人，自然是要反對的。想到了這層更可以知道爲什麼楚國的學者要多多趨向到易理的闡發上來。易經是注重變化的，這和當時的統治思想正相對蹠。那種叛逆的思想自然是不能够自由發表的，而楚人却借了卜筮書的易來表示，令人不能不感嘆到那些楚人要算是些巧妙的石龍子。

最後還有一件事情可注意的，是荀子書中最後一篇的堯問篇之最後的一節，那是荀子的門人所著的荀子的讚辭。那兒極力的稱讚荀子，以爲「

孔子非過」。但不幸的是「迫於亂世，譴於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦」。所以便不得不「蒙佯狂之色，視（示）天下以愚」。由那一段文字看來，可以知道當時的荀子自身和他的門徒們，是怎樣的岌岌乎其危。那些門徒要來講究卜筮，或者也怕就是「蒙佯狂之色，示天下以愚」的手段罷。

總之，易傳中有大部分是秦時代的荀子的門徒們楚國的人所著的。著書的時期當得在秦始皇三十四年以後。

十二、餘論

由以上所述，周易經傳的作者及其時代，算給與了一個通盤的檢定。經部作於戰國初年的楚人馯臂子弓，我相信是沒有疑問的。子弓把種種的資料利用了來作爲周易的卦辭和爻辭，資料的時代本不一致，但所被利用的殷周時代的繇辭特別多，故爾對於那著作全體上給了一種原始的色彩。後世的人把周易當成一部很古的著作看，便是由於受了這種色彩的蒙混。

子弓之作周易，自然是具現了他自己的思想，同時他一定是一位神祕主義者，他是有心要提供出一種新式的占筮方法的。他的思想是可取，占筮是他的迷信。

作易傳的人是無法決定的。但那些作者和子弓不同的地方是有心利用占筮來以掩蔽自己的思想的色彩。我們知道了作者們的這番苦心時，我們研究易傳，應該拋撇了那占筮的部分，而專挹它的思想的精華。

（二十四年三月十日）

先秦天道觀之進展

一

生在二五〇〇年前的孔子，在古代研究上對於資料的缺乏，已經在發着浩嘆。他說『夏禮吾能言之，杞不足徵也，殷禮吾能言之，宋不足徵也，文獻不足故也，足則吾能徵之矣』（註一）。夏殷距孔子時未遠，已無十足的文獻可徵，但在孔子以後的禮家，對於夏禮殷禮卻言之頭頭是道，甚至如唐虞揖讓，君臣賡歌，其表現在典謨上的儼然就像昨天的事情一樣。這是表明了七十子的後人，在求學的態度上遠不如其先師之有客觀的精神。在現今傳存的尚書中，所謂『虞書』和『夏書』都是戰國的儒者假造的，已經是成爲了定論。就是『商書』，除掉殷末的幾篇而外，也都大有問題——這個問題我在本節中要附帶加以解決。照現在由地底發掘及古器物古文字學上所得來的知識而論，大抵殷商以前只還是石器時代，究竟已經有沒有文字還是問題，『周書』上的周初的幾篇文章，如多士，如多方，如立政，都以夏殷相提並論，夏以前的事情全沒有說到。就是說到夏殷上來在詳略上也大有懸殊，夏代只是籠統地說一個大概，商代則進論到它的比較詳細的事蹟，尤其是無逸和君奭兩篇，敍殷代的史事，頗爲詳細，而於夏代則絕口不提，可見夏朝在周初時都是傳說時代，而殷朝才是有史時代的。多士上周公的一句話也說得很明白，便是『惟殷先人有冊有典』

，典册便是文獻，便是用文寫出來的史錄，只有殷的先人才有，足見到殷之前是沒有的了。單是根據這種周初的紀錄，我們要斷定夏代還是傳說時代，可說是不成問題的。斷定夏代爲傳說時代，並不是夏代沒有。有是有的，不過不會有多麼高的文化，有的只是一點口頭傳下來的史影，凡是傳說，在時間的經過中是要受着多量的粉飾的，特別是夏代還有杞國那樣的後裔存在，在後來文化進展了的時候要把自己的祖先粉飾起來，那是毫不足怪的。孔子所說的「文獻不足」的話，大約也就是可信賴的資料不足：而周末秦漢的儒者和禮家也就是把那些不可信賴的資料當成了信史，所以說起古禮古事來比周公孔子更詳，然而要說他們全無根據，他們也是有多少的根據的，所以也能博得一部分人的相信。

但關於殷代，我們卻很是幸運，我們得到了一大批恐怕連孔子也不會見過的殷代太史太卜們所留下來的紀錄，那便是自一八九八年以來由河南的安陽小屯出土的有龜甲獸骨上契刻着的殷代卜辭。那項資料在初本是出於偶然的發現，是安陽的農民胡亂地挖出來的東西，有一部份很愼重的學者對於它取着懷疑的甚至否認的態度，但近幾年來由有有計劃的發掘，已經把地層的關係弄得相當明瞭，尤其是關於卜辭本身的研究已達到能够斷代的地步，便是那一片骨版是殷王的那一代卜的都已經知道了。對於這項資料到了現在還要懷疑或否認，那和前幾年的俗人把龜甲獸骨當成「龍骨」，拿來做藥品的態度，是同樣的不足取，因爲那是恰好該當着孔子所說的「過猶不及」。

卜辭是卜的紀錄，殷人是最爲迷信的，無論什麼大小的事情都要卜，一卜總是要連問多次。卜的資料主用龜的腹甲和牛的肩胛骨與肋骨 所卜的日期和事件便記錄在兆的旁邊，有時連卜的人和所在的地方都記載上去，有時更紀錄着所卜的效驗，便是在卜之後若干日期果然效驗了的事情，那種效驗有在一百七十六日（註二）以後的，有那樣長遠的日期，可以說每

註一　論語
註二　殷契佚存

一卜都是不會失掉時效的。據此可以想見殷人是怎樣的迷信了。但是殷人之所以要卜，是嫌自已的力量微薄不能判定一件行事的吉凶，要仰求比自己更偉大的一種力量來做顧問，那個顧問是什麽呢？龜甲獸骨只是用來傳達那位顧問的意旨的工具並不是直接乞靈於龜甲獸骨。因爲殷人把龜甲獸骨用過之後便拿來毀棄，這在殷墟的地層中是表現得很明白的，殷人並沒有直接以龜甲獸骨爲靈。卜這項行爲之成分是卜問者的人加卜問的工具龜甲獸骨加被卜問者的一位比帝王的力量更大的顧問，這位顧問如沒有則卜的行爲便不能成立，這位顧問是誰呢？據周書的大誥上看來，我們知道是天

「予（寧）天降威，用文王遺我大寶龜，紹天明。……天休於文王與我小邦周，文王惟卜用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。」

周代的文化都是由殷人傳來的，據此我們知道殷人所卜問的對象也一定是天，便是在殷時代的漢民族中至上神的觀念是已經有了。這在卜辭本身也有它的十足的證明。

1「帝隹（唯）癸其雨。」（卜辭通纂三六四片，下略稱卜。）
（天老爺在癸的一天要下雨。）

2「今二月帝不令雨。」（卜，三六五）
（在這二月裏天老爺不會下雨。）

3「帝令雨足年？帝令雨弗其足年？」（卜三六三）
（天老爺要下雨來使年辰好嗎？天老爺要下雨來使年辰不好嗎？）

4「帝其降堇（饉）？」（卜，三七二）
（天老爺要降下飢饉來嗎？）

5「伐邑方，帝受（授）我又（佑）？」（卜，三六九）
（要出兵征伐邑國，天老爺肯給我們以保佑嗎？）

6「勿伐邑，帝不我其受（授）又（佑）。」
（不要出兵征伐邑國，天老爺不會給我們以保佑。）

7「王封邑，帝若。」（卜，三七三及三七四）
（國王要建都城，天老爺答應了。）

8「我其已旁，乍(則)帝降若。

我勿已旁，乍(則)帝降不若。」(卜，三六七)

(我要免旁的職，天老爺是答應的。我不强旁的職，天老爺是不會答應的。)

這幾條是比較上文字完整而意義明白的紀錄，大抵都是武丁時的卜辭。這兒的「帝」自然是至上神無疑，凡是詩書彝銘中所稱的「帝」都是指的天帝或上帝，卜辭中也有一列稱「上帝」的(註三)，惜乎上下的文字殘缺，整個的辭句不明，但由字跡上看來是帝乙時代的東西，大抵殷代對於至上神的稱號，到晚年來在「帝」上是加了一個「上」字的。上下本是相對的文字，有了「上帝」一定有「下帝」，殷末的二王稱「帝乙」「帝辛」，卜辭有「文武帝」的稱號，大約是帝乙對於其父文丁的追稱，又有「帝甲」當是祖甲，可見帝的稱號在殷代末年由天帝兼攝到了人王上來。

在這兒卻有一個值得注意的現象，便是卜辭稱至上神為帝，為上帝，但決不曾稱之為天。天字本來是有的，如像大戊稱為「天戊」，大邑商稱為「天邑商」，都是把天當為了大字的同意語。天者顛也，在卜辭是作夭，在周初的金文如大豐簋是作夭，大盂鼎作夭，都是畫一個人形，特別顯示着有巨大的頭腦，那頭腦便是顛，便是天。顛字是後起的。因為頭腦在人體的最高處，故凡高處都稱之為天，樹頭稱顛，日月星辰所運行着的最高的地方稱天。天字被太空所獨佔了，又才有顛字出來，連山頭也都另外造出了一個巔字。天字在初本沒有什麼神秘的意思，連後人所說的「從一大」，都是臆說。卜辭既不稱至上為神，那麼至上神稱天的辦法一定是後起的至少當得在武丁以後。我們可以把這來做一個標準，凡是關於殷代的舊有的典籍有對至上神稱天的地方，都是不能信任的東西。那樣的典籍在詩中有商頌，在書中有商書。商頌本是春秋中葉宋人做的東西，在史記宋世家中是有明文的，因為宋字本是商的音變，春秋時的宋人也自稱商，如

註三　卜辭通纂三六八片

左傳僖公二十二年宋子魚言「天之棄商久矣」，便是例證，故爾宋人做的頌也可以稱爲商頌。至於商書在現今還有人在整個地堅信着，這是應該加以討論的。我現在就捡今文尙書所有的幾篇以及散見於各種古籍的眞古文尙書的佚文，凡有關於天的說話引列在下邊。

（微子）「天毒降災荒殷邦。」

（史記宋世家作「天篤下菑，亡殷國。」）

（西北戡黎）「天旣訖我殷命……天棄我。……天曷不降威。……我生不有命在天。……責命於天。」

（史記殷本紀及宋世家所引大抵相同，無末句。）

（高宗肜日）「惟天降監下，典厥義，降年有永有不永，非天夭民，民中絕其命。民有不若德，不聽罪。天旣付命正厥德。……王司敬民，罔非天胤。」

（參照殷本紀訂正。）

（盤庚上）「先王有服恪謹天命。……罔知天之斷命。……天其永我命於茲新邑。」

（盤庚中）「予迓續乃命於天。」

（盤庚下）「肆上帝將復我高祖之德。」

（湯誓）「有夏多罪，天命殛之。……予畏上帝不敢不正。……爾尙輔予一人致天之罰。」

（太甲佚文）「顧諟天之明命。」（禮、大學）

（同）「天作孽猶可違（也）自作孽不可活（逭）（也）。」（孟子公孫丑及（禮、緇衣））

（伊訓佚文）「天誅造攻自牧宮。」（孟子、萬章）

（仲虺之告佚文）「我聞見夏人矯天命於下，帝式是曾（憎）用爽（喪）厥師。」（墨子，非命下（上中文稍異））

（湯說佚文）「惟予小子履敢用玄牡告于上天后。」（墨子、兼愛下）（論語堯曰篇作「予小子履敢用玄牡敢昭告於皇皇后帝。」）

以上十二項都有「天」或「上帝」的稱呼，除掉微子和西伯戡黎的兩篇是在卜辭的年代範圍以外，其餘的都是不能相信的。高宗肜日據史記是作於祖庚時代，在武丁之後，稱帝爲天庸或有之，但那種以民爲本的觀念，特別是「王司敬民罔非天胤」的說法，在古時是不能夠有的。民在周人本是和奴隸相等的名詞，卜辭中沒有見到民字以及從民的字。高宗肜日的那一篇也是不能相信的。

此外還有洪範的一篇，左傳三引其文以爲「商書」（註四），說文六引其文亦以爲「商書」（註五）。漢書儒林傳言「遷書在堯典，禹貢，洪範，微子，金縢諸篇多古文說」，洪範列在微子之前，可見班固也是認洪範爲商書的。但洪範那篇文章其實是子思作的，其出世的時期在墨子書之後和呂氏春秋之前。墨子兼愛下引周詩曰「王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏。」這分明是洪範中語，而稱爲「周詩」，可見在墨子及其弟子們的時代，洪範還沒有出世。洪範根本是一篇尊重神權的宗教論文，並託始於禹，在以繼承禹道自任的宗教家墨子，不應不多事徵引，且偶一引用之反誤其名。但到了呂氏春秋便不同了，孟春紀的貴公篇上說：

「鴻範曰無偏無黨，王道蕩蕩。無偏無頗，遵王之義。無或作好，遵王之道。無或作惡，遵王之路。」

語文雖然和現傳的洪範依然不同，但洪範的名稱已經出現了。韓非子有度篇也有所徵引：

「先王之法曰：臣毋或作威，毋或作利，從王之指。毋或作惡，從王之路。」

也分明是洪範中的話，但字句稍有不同，而引作「先王之法。」這是因爲韓非是荀子的弟子，子思之徒是荀子所攻擊的，韓非子雖讀過洪範而記憶不詳，故有此誤。要之洪範是子思著的，本文在後面還別有證明。

註四　　五年、成、襄三年。

註五　堲、殬、𢾊、圛、斁、無、諸字下。

由上所論足見殷時代是已經有至上神的觀念的，起初是稱爲「帝」，後來是稱爲「上帝」，大約是在殷周之際的時候已經是稱爲「天」：因爲天的稱謂在周初的周書上已經屢見，在周的彝銘如大豐簋和大盂鼎上也是屢見，那是因襲殷末人是無疑的。由卜辭看來可知殷人的至上神是有意志的一種人格神，上帝能够命令，上帝是有好惡的，一切天時上的風雨晦冥，人事上的吉凶禍福，如年歲的豐嗇，戰爭的勝敗，城邑的建築，官吏的黜陟，都是由天所主宰，這和以色列民族的神是完全一致的，但這殷人的神同時又是殷民族的宗祖神，便是至上神是殷民族自己的祖先。在這兒有種種的傳說可以證明。

第一是帝俊的傳說。帝俊在山海經中一共有十六處。

1.「帝俊生中容。」

2.「帝俊生晏龍。」

3.「帝俊生帝鴻。」

4.「帝俊生黑齒。」

5.「有五彩之鳥相鄉（向）棄沙，惟帝俊下友。帝下兩壇，彩鳥是司。」

以上見大荒東經。

6.「帝俊妻娥皇，生此三身之國。」

7.「帝俊生季釐。」

8.「羲和者帝俊之妻，生十日。」

以上見大荒南經。

9.「帝俊生后稷。」

10「帝俊妻常羲，生月十有二。」

以上見大荒西經。

11「帝俊竹林，大可爲舟。」

以上見大荒北經。

12「帝俊生禺號。」

13「帝俊生晏龍弈形弓素矰。」

14「帝俊生晏龍，晏龍是始爲琴瑟。」

15「帝俊有八子。」

16「帝俊生三身。」

以上見海內經。

這位帝俊是日月的父親，不用說是天帝，而同時又是一些聖賢的父親，又好像是人王。特別如像「妻娥皇」和帝舜的傳說是一致的，因此山海經的注者晉時的郭璞便以爲帝俊卽帝舜。只有在「帝俊生后稷」的條下說是「俊宜爲嚳」。近時王國維更證明了帝俊均當是帝嚳。（一）史記五帝本紀索隱引皇甫謐說「帝嚳名俊」，初學記九引帝王世紀謂「帝嚳生而神異，自言其名曰夋」，王氏云俊卽夋。（二）左傳文十八年言「高辛氏有才子八人，伯奮、仲堪、叔獻、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季貍」，王氏謂「帝俊有八子」，卽此八人的才子，其中中容便是仲熊，季釐便是季貍。（三）帝王世紀說「帝嚳次妃娵訾氏女曰常儀」，王氏謂常儀卽常羲，羲和與娥皇均一音之轉。（四）卜辭卜祭其先祖有名夒者，有時又稱爲高祖，如云「于夒高祖𠦪（祓）。」（殷契佚存第六四五片。）夒字原文與夋字形極相近，而夒音與嚳音亦復相近。蓋帝嚳本卽是夒，因形譌而爲夋若俊，更由音變而爲嚳若俈。王氏根據這些論證斷定帝俊卽是帝嚳，亦卽是卜辭上的「高祖夒」。而同時否認帝俊之爲帝舜。王氏的考證自然較郭璞更進一境，但在我看來，帝俊，帝舜，帝嚳，高祖夒，實是一人。山海經中帝俊傳說與帝舜傳說相似之處可無庸論，此外如國語和禮記便各有一條足以證明舜卽是嚳。

（國語、魯語）「殷人禘舜而祖契。」

（禮記、祭法）「殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯。」

舜與嚳分明是一人。還有楚辭的天問也有一個絕好的證據，在那兒舜的傳說是敍在夏桀之後殷的先公先王之前的。從前的人不明這個情形，總以爲是文字上的錯誤，或簡編的錯亂，其實斷沒有錯得這樣湊巧的。總之根據

這些資料我們可以知道卜辭中的「帝」便是「高祖夔」，夔因音變而爲嚳爲俈，又因形譌而爲夋爲俊，夋俊又由音變而爲舜。後世儒者根據古代傳說僞造古史，遂誤帝俊、帝舜、帝嚳爲三人，這是明白地可以斷言的。

第二是二子傳說。二子傳說見左傳昭元年，同時在史記鄭世家中也有記錄，兩者相差甚微，今根據左傳的文字錄之如次：

「昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沉，居於曠林，不相能也，日尋干戈以相征討。后帝不臧，遷閼伯於商丘主辰，商人是因，故辰爲商星。遷實沉於大夏主參，唐人是因，以服事夏商。」

左傳本是有問題的書，但是二子傳說既見於史記，可知當是眞的左氏春秋的原文，不會是劉歆的竄入。並且除史記而外還有準古物上的證據，便是卜辭有無數的支干表，所用的十二辰文字第一位的子作𢀈，是說文「籀文子」的省略，第六位的巳卻作子。這個事實一發現了，解決了在金文上的一個問題。金文上常見「辛子」「癸子」「乙子」「丁子」等的日辰，爲六十干支中所無，自宋以來便不得其解的，有了卜辭的出現纔渙然冰釋了。但是一個問題解決了，卻另有一個問題發生了出來，便是十二辰中古有二子。這個新的問題根據作者的研究也算是解決了的，詳細論證請看拙著甲骨文字研究的釋支干篇，在這兒只能道其大略。便是十二辰本來是黃道周約十二宮，是由古代巴比倫傳來的。子當於房心尾，卽是商星，巳當於參宿，參商爲高辛氏之二子故十二辰中有二子。

又左傳襄九年還有一段關於閼伯的說話便是：

「陶唐氏之火正閼伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。」

此以閼伯爲陶唐氏之火正，參照昭元年傳文，可知陶唐氏卽是后帝。高辛氏帝嚳據上述帝俊傳說知卽帝舜，帝舜在儒家的經典上是受了陶唐氏的禪讓而爲天王的，但照傳說上看來，這禪讓的一幕史劇是應該演在天上的。這是極有趣的一個問題，但在這兒不想有更進一步的展開。

第三是玄鳥傳說：

（商頌・玄鳥）『天命玄鳥，降而生商。』

（楚辭・天問）『簡狄在台嚳何宜，玄鳥致貽女何嘉？』

（同・思美人）『高辛之靈盛兮，遭玄鳥而致貽。』

這傳說是說殷人的祖先最初的王母簡狄在春分的時候到河邊上去沐浴，看見玄鳥遺卵，便取來吞了，因而懷孕，生下了契來。玄鳥是天遣下來的，故爾契依然是上帝的兒子。這個傳說比較前兩個傳說要遲一點。因爲前兩個傳說，殷人是在天上的，到了這個傳說來，天和人有了區別，其中是以玄鳥爲媒介。玄鳥舊說以爲是燕子，但我想和山海經的『惟帝俊下友』的『五彩之鳥』是同一的東西。在離騷中可以找到一個證據，便是『望瑤台之偃蹇兮，見有娀之佚女。……鳳凰既受（授）詒（貽）兮，恐高辛之先我』這分明說的是簡狄的故事。『鳳凰受詒』便是『玄鳥致貽』，可見玄鳥就是鳳凰。玄是神玄之意，不當解成黑色。『五彩之鳥』大約就是卜辭中的鳳。晚期的卜辭有祭鳳的記錄，稱鳳爲『天使』。

『于帝史（使）鳳，二犬。』（卜・三九八）

『甲戌貞其甯鳳，三羊三犬三豕。』（簠・典禮一六）

大約是鳳或『五彩之鳥』在傳說的演進中化爲了玄鳥或燕子的。但無論是鳳或燕子，我想這傳說是生殖器的象徵，鳥直到現在都是生殖器的別名，卵是睾丸的別名。

由以上三種的傳說，可知道殷人的帝是就帝嚳，是以至上神而兼宗祖神。

但還有可注意的是『帝』的稱號的產生。

帝字在甲骨文字是作米，周代的金文大抵和這相類，這是花蒂的象形文，象有花萼有子房有殘餘的雌雄蕊，故爾可以斷言帝字就是蒂字的初文。那麼以至上神而兼宗祖神的尊重者爲什麼用了花蒂字來命名呢？要說果實從蒂出，由果實中又能綿延出無窮的生命，藉此以表彰神之生生不息的屬性也可以說得過去，但蒂有成果實的，有不成果實的，與其拿蒂來象

徵神，何不就假借果實或根元一類文字呢？這兒的確是一個問題。

外國的學者如鮑爾，主張帝字是由巴比倫的米字而來。因為巴比倫的這個字，字形與帝字相似，有 din-gir、di-gir，dim-mer，dimer等的發音，首音與帝音相近，而又和帝字一樣兼有天神和人王二義（註六）。這個見解在帝字的字源未被揭發之前，的確是很有見地的一個提示，但中國的帝字既是花蒂的初文並非外來，而巴比倫的米字為星形的轉化，兩者在字源上是全不相干的。但鮑爾氏的見解還不好便立被拋棄，就近年安得生博士的彩色陶器的發掘以及卜辭中的十二辰的起源上看來，巴比倫和中國古代的確是有過交通的痕跡，則帝的觀念來自巴比倫是很有可能的。我現在對於鮑爾氏說要提出一番修正，便是巴比倫的米的觀念在殷商時代輸入了中國，殷人故意用了字形和字音相近的字來翻譯了它，因而帝字便以花蒂一躍而兼有天神和人王的稱號。

但是巴比倫的米字是天上的一切神祇的通稱，而殷人的帝字在初卻是至上神所專有的稱號，在這兒我看是有殷人的一段發明潛藏着的。殷人的帝就是「高祖夒」，在上面是已經證明了的，但是夒字本來是動物的名稱。說文說「夒貪獸也，一曰母猴，似人。」母猴一稱獼猴，又一稱沐猴，大約就是猩猩（Orangutan）殷人稱這種動物為他們的「高祖」，可見得這種動物在初一定是殷人的圖騰。殷人待與巴比倫文化相接觸，得到了米的觀念，他們把帝字來對譯了之後，讓它成「高祖夒」的專稱，把自己的圖騰動物移到天上去，成為了天上的至上神，故爾他們的至上神「帝」同時又是他們的宗祖，至上神的這樣的產生我敢斷定是殷人的獨自的發明。

二

禮記的表記上有幾句話：

「夏道尊命，事鬼敬神而遠之。殷人尊神，率民以事神。周人尊

註六 C.J.Ball: Ahinose and Sumerian.p.26.

禮尙施，事鬼敬神而遠之。」

這所說的「夏道」是沒有根據的，但所說的殷人和周人則頗近乎事實。殷人尊神的態度在上章中已經說得很詳細，到了周人在關於天的思想上卻有了一個很大的進步。

周人本是後起的民族，在古公卽太王的時代都還在穴居野處，經過王季和文王兩代便突然興盛了起來，僅僅五六十年間終至把殷朝滅了。在這民族的遷轉上有一個很重要的關鍵便是殷末的經營東南。文王的父親，根據古本竹書紀年是被殷王文丁所殺了的，大約文丁是看見了周人的興盛，所以對於他們加過了一番膺懲。但到了帝乙和帝辛的時代，這兩位帝王都盡力在東南方面，把西北方面的敵人忽視了。後漢書的東夷傳有下列的記述：

「夷有九種，曰畎夷，于夷，方夷，黃夷，白夷，赤夷，玄夷，風夷，陽夷……殷湯革命，伐而定之。至於仲丁，藍夷作寇。自是或服或叛三百餘年。武乙衰敝，東夷寖盛，遂分遷淮岱，漸居中土。」

這所說的「分遷淮岱，漸居中土，」在卜辭上是有實證的，卜辭中記載帝乙征伐夷方和盂方記錄甚多。夷方卽是東夷，盂方卽是于夷。征伐所經的地方有齊有雇（卽「韋顧旣伐」之顧），都是在山東方面，有淮有灊都是在安徽北部的淮河流域。征伐的時期是在帝乙十年前後。又在二十年也有長期的南征。大約終帝乙之世，東夷都是或叛或服的，直到帝辛的時代又徹底把東南征服了。

（左傳昭四年）『商紂爲黎之蒐，東夷叛之。』

（同昭十一年）『紂克東夷而隕其身。』

（同宣十二年）『紂之百克而卒無後。』

殷紂之征略一定是大規模的，因爲古本泰誓說「紂有億兆夷人亦有離德，余有亂臣十人同心同德」（左傳昭二十四年所引）。這億兆的夷人是他得來的俘虜，俘虜有億兆之多，可見殷的士卒之損耗也必定是很大的。原有的兵力受了創傷，用歸附的夷族來塡補，等他一和周武王接觸時，便

發生了有名的「前徒倒戈」的故事，那便是俘虜兵掉頭了。

周人就在這帝乙和帝辛的兩代沒有餘暇顧到西北的時候，便乘着機會把自己的民族振興了起來而獲得了最終的勝利。

周人的祖先是沒有什麼文化的，在現今關於周代的青銅器傳世的很多，但在武王以前的器皿一個也還沒有出現。而自武王以後則勃然興盛起來，這證明是表示着周人是因襲了殷人的文化。

關於天的思想周人也是因襲了殷人的。周初的彝銘大豐簋和大盂鼎，和周書中的大誥，康誥，酒誥，梓材，召誥，洛誥，多士，無逸，君奭，多方，立政的幾篇，以及周頌的幾章都是很明顯的證據。

（大豐簋）「王祀于天室降，天亡尤王。衣（殷）祀於王丕顯考文王，事喜上帝。文王監在上。」

（大盂鼎）「丕顯文王，受天有（祐）天命。在武王嗣文作邦，闢厥匿，匍（撫）有四方，畯正厥民……故天翼臨子，法保先王（成王），□有四方。」

這兩項彝銘可以說是第一等的證據，因為在銘詞中自己表明了自己的年代，便是前者為武王時代的，後者是康王時代的。我們根據着這兩個證據，同時可以安心着信賴周書中的十幾篇和周頌，雖然免不了是有些訛變和脫佚，但在大體上是周初的文章，因為牠們的文筆和思想都相同。我們權且從周書中引用些資料來罷。

（大誥）「于（弔）天降威，用文王遺我大寶龜，紹天明。……天休于文王，興我小邦周，文王惟卜用，克綏受茲命……天明畏，弼我丕丕基。」

（康誥）「天亦大命文王殪戎殷，誕受厥命越（與）厥邦厥民。」

（酒誥）「惟天降命，肇我民，惟元祀。」

（梓材）「皇天旣付中國民越（與）厥疆土于先王。」

（召誥）「皇天上帝改厥元子茲大國殷之命。」

（多士）「皇天大降喪於殷，我有周佑（有）命，將天明威，致王

罰，勅「殷命終」于帝。……今惟我周王，丕靈承帝事，有命。曰（爰）割殷，告勅於帝。」

（多方）「惟我周王靈承於旅，克堪用德，惟典神天，天惟式教我，用休，簡畀殷命，尹爾多方。」

這些例證所有關於上帝的屬性以及說話者對於上帝的態度和殷人是完全一致的。但是把眼光掉向另一方面看的時候，周人和殷人的態度却是大有不同。

（大誥）「天棐（非）忱，爾時罔敢易定。」

（康誥）「天畏（威）棐（非）忱，民情大可見，小民難保。……惟命不于常。」

（君奭）「天不可信。」

所謂「天棐忱」或「天畏棐忱」便是大雅小明的「天難忱斯不易維王」，也就是「天不可信」的意思。棐都是非字（孫詒讓說）舊時的注家都訓為輔，弄得大錯。「惟命不于常」和大雅文王的「天命靡常」也是同義語。

像這些例子都是對於天取着懷疑的態度的。從這關於天的思想上說來，的確是一大進步。這一進步是應該有的，因為殷人自已那樣虔誠的信仰上帝，并且說上帝是自已的祖宗，然而結果是遭了失敗，殷家的天下為周人所得到了。這樣還好再信天嗎？所謂「天命」，所謂「天威」，還是靠得着的嗎？這是當然要發生出的懷疑。周人一面在懷疑天，一面又在倣效着殷人極端地尊崇天，這在表面上看來很像是一個矛盾。然而是一點也不矛盾的。請把周初的幾篇文章拿來細細地讀，凡是極端尊崇天的說話都是對待着殷人或殷的舊時的屬國說的，而有懷疑天的說話是周人對着自已說的。這是很重要的一個關鍵，便是周人之繼承殷人的天的思想只是政策上的繼承，他們是把宗教思想視為了愚民政策。自已儘管知道那是不可信的東西，但拿來統治素來信仰他的民族，卻是很大的一個方便。自然發生的原始宗教成為了有目的意識的一個騙局。所以表記上所說的「周人事鬼敬神而遠之」，是道破了這個實際的。

周人根本在懷疑天，只是把天來利用着當成了一種工具，但是既已經懷疑它，那麼這種工具也不是絕對可靠的。在這兒周人的思想便更進了一步，提出了一個『德』字來。

（君奭）『天不可信，我道惟文王德延。』

（康誥）『文王克明慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸祗祗，威威顯民，用肇造我區夏。』

（康誥）『王曰封，予惟不可不監，告汝德之說于（與）罰之行。……敬哉，無作怨，勿用非謀非彝蔽時（是）忱，丕則敏德，用康乃心，顧乃德，遠乃猷裕，乃以民寧，不汝瑕殄。』

（梓材）『肆王惟德用和懌先後迷民，用懌先王配命。』

（召誥）『天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。……王敬作所，不可不敬德。王其德之用祈天永命。』

這種『敬德』的思想在周初的幾篇文章中就像同一個母題的重奏曲一樣，翻來覆去地重復着。這的確是周人所獨有的思想。在商書的高宗肜日中雖然也有這種同樣的意思，但那篇文章在上面說過是很可疑的。還有一個主要的旁證，便是在卜辭和殷人的彝銘中沒有德字，而在周代的彝銘中如成王時的班簋和康王時的大盂鼎都明白地有德字表現着。

（班簋）『文身三年靜東國，亡（罔）不咸斁天畏（威），否畀屯陟。公告厥事於上：「隹（唯）民亡（氓）徣（拙）哉，彝杰（昧）天命，故亡。允哉，顯。隹（唯）敬德，亡攸（攸）違。」』

（大盂鼎）『今我隹即井（型）稟於文王正（政）德，若文王令二三正。今余隹令汝盂紹榮敬雍德經，敏朝夕入諫，享奔走，畏天畏（威）。』

這些都是把周初的思想繼承了下來的。根本的主意是『人定勝天』，便是要把人的力量來濟天道之窮。德字照字面上看來是從徝（古直字）從心，意思是把心思放端正，便是大學上所說的『欲修其身者先正其心』。但從周書和周彝看來，德字不僅包括着從主觀方面的修養，同時從客觀方面的

規範——後人所謂「禮」——都是包括着的。禮字是後起的字，周初的彝銘中不見有這個字。禮是由德的客觀方面的節文所蛻化下來的，古代有德者的一切正當的行為的方式彙集下來便成為後代的禮。德的客觀上的節文，周書中說得很少，但德的精神上的推動，是明白地注重在一個「敬」字上的，敬者警也，本意是要人時常努力不要有絲毫的放鬆。在那消極一面的說法便是『無逸』。還有周書和周彝大都是立在帝王的立場上所說出的，故爾那兒的德不僅是包含着正心修身的工夫，並且是有治國平天下的作用包含在裏面的。便是王者要努力於人事不使喪亂有縫隙的可乘，天下不生亂子，天命也就算是時常保存着的。

這一套思想，以天的存在為可疑，然而在客觀方面要利用他來做統治的工具，而在主觀方面卻強調着人力，以天道為愚民的政策，以德政為操持這政策的機柄，這的確是周人所發明出來的新的思想。發明了這個思想的周人，在周書中是表示得很明白的，那便是周公。因為上揭的周書十一篇中除掉召誥的前半部是召公所說的話外，其餘的都是周公所說的話。那些中流露着的思想我們不能不說是周公的思想。在三千年前的周公就能有這樣進步的想念，的確不能不說是一位傑出的人物。他如果不是政治家，不是立在統治者的立場上的人，說不定他在思想上怕早是把天來否認了，而另外建設了一個什麼想念來代替了他的，但他的意識卻不能不為他的存在所囿，他的懷疑精神沒有更加以發展的必要，也就沒有更進一步的可能。

周公的思想除掉周書而外，在大雅裏面也還見得一些。大雅的首篇文王據呂氏春秋古樂篇以為是周公所做的，大概是可靠的，因為我們從那詩中可以得到幾個內證。例如

『天命靡常。』

「聿脩厥德，永言配命，自求多福。」

「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。」

和見於周書中的思想也完全一致。並且不僅是文王這一篇，就是文王之什

裏面所收的十篇，似乎都可以認爲是周初的文字，縱使有些地方是經過後代儒者的潤色。大凡周初的文字在追述祖德的時候是只說到太王而止的，緜篇的『古公亶父』自來是說爲太王，太王以前，周人還是以女性爲酋長的社會。但一到後來便不同了，呂刑裏面鑽出了后稷來，大雅的生民之什裏面，更有了姜嫄生后稷的傳說，又有所謂公劉傳說。這些傳說，據我看來，都是由成康時代或以後人所編造出來的，用意是要籠絡殷人而掩蓋自已的暴發。后稷的傳說自然是由『帝俊生后稷』的傳說敷衍而來，更做着簡狄的故事造出一個姜嫄，或者是把自已的宗母推到了帝嚳和后稷的中間，與殷人認成了同宗。同在大雅中，生民之什和文王之什的時代是完全不同；但在詩的體裁上卻幾乎是完全同一的，這是表示着詩經全體經過後代的纂詩者（不必是孔子）的一道通盤的潤色，以纂者的個性把全書整齊化了。請看墨子中所引的詩和今詩的語句多所不同，便可以證明。周人本是初興的民族，而在初期卻已有周書和文王之什那樣的文字似乎是一個矛盾，但這個矛盾是不難解決的，便是那些文字都是仰仗殷人的手筆，就和滿清入關前後所有的文誥是仰仗漢人的手筆的一樣。不過文字雖是殷人做的，而意思可以說是周公授的。

文王篇的頭幾句『文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右』。這和『文王監在上』的語句是相同的，這也表示着在殷末周初的時候，中國人確是有天堂的思想。這種思想在南方的楚人的文學中多少還有些保存，譬如招魂上說：

> 『魂兮歸來，君無上天些。虎豹九關，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。豺狼從目，往來侁侁些。懸人以娭，投之深淵些。致命於帝，然後得瞑些。』

這些雖是後來的文字，但楚人是傾服殷人而不滿意周人的，這個觀念可以相信一定是由殷代傳來。

總之周公的思想可以說就是周人的『建國方略』，一方面是利用宗教以統治愚民，一方面是努力不懈以操持政柄。周人的統制方略都是根據着他的

思想傳統下去的。譬如夷厲時代的彝銘，如大克鼎，虢旅鐘，番生簋一直都是守着這個傳統的。

（大克鼎）克曰『穆穆朕皇祖師華父，恩讓厥心，虛靜于猷，淑哲厥德。肆克龏保厥辟龔王，諫乂王家，惠于萬民，柔遠能邇。肆克友于皇天，頊于上下，賁屯亡敃，錫釐亡疆。』

（虢旅鐘）虢叔旅曰『不顯皇考惠叔，穆穆秉元明德，御于厥辟，賁屯亡敃。……皇考嚴在上，翼在下，數數溥溥降旅多福。』

（番生簋）『不顯皇祖考穆穆克哲厥德，嚴在上，廣啓厥子孫于下，擢于大服。番生不敢弗帥型皇考不杯元德，用綢繆大命，定王位。虔夙夕敷求不僭德，用諫四方，柔遠能邇。』

（叔向父簋）叔向父禹曰『余小子嗣朕皇考，肇帥型先文祖，共明德，秉威儀，用綢繆奠保我邦我家，皇祖其嚴在上，降余多福繁釐，廣啓禹身擢於永命。』

凡在這些文字裏面所表現的都是以德爲基礎，以德爲修身齊家治國平天下的根本義，因而上獲天佑，有德的人死了是昇在天上的。在虢旅鐘和番生簋裏面和德並列的雖然有一個『元』字出現，但這個字是沒有什麼深義的，只是好像易傳說的『元者善之長也』的意思，用近代語譯出來，或者可以釋成『第一義』。故爾從整個上說來，夷厲時代的這些爲政者的思想和周公的思想是沒有什麼距離的，但是對於天的信仰卻遠在周公之上。周公的思想是由懷疑出發的，天只是政策上的工具，宗周的統制一經久了，所謂『殷鑑』漸漸遼隔了起來，『天命靡常』的認識朦朧了，周公的那種懷疑的精神完全受了隱蔽，只是所利用的工具煥發着異樣的光輝。我們試把厲王用衞巫來監謗的事情來思索一下，便可以知道那時的爲政者對於天的信仰是怎樣的專一了。

（國語周語）厲王虐，國人謗王。邵公告曰『民不堪命矣』。王怒，得衞巫使監謗者，以告則殺之。國人莫敢言，道路以目。王喜，告邵公曰『吾能弭謗矣。』……三年乃流王於彘。

且看他用的是巫，而且用的是衞巫，衞是殷之舊地，這很明顯地表明着厲王是怎樣的依賴神祇。王者的暴虐是得了神權的保證的，王者的屠殺謗者自然是『恭行天罰』。王者的政治上的責任可以說是讓天來担任了。在這兒不僅激起了政治上的反動。向來相信着是『福善禍淫』的天，成爲了衆矢之的，被當時一般作「變風」「變雅」的詩人們責讓了起來。大雅中相傳是厲王時代的幾篇如板，如蕩，如桑柔，及時代相近的雲漢，責讓天的話言是層出不窮的。例如

「上帝板板，下民卒癉。……天之方難，……天之方蹶。……天之方虐。……天之方懠。」（板）

「蕩蕩上帝，下民之辟，疾威上帝，其命多辟。天生蒸民，其命匪諶。」（蕩）

「國步滅資，天不我將。……我生不辰，逢天僤怒。……天降喪亂，滅我立王。」（桑柔）

這裏面的「上帝」和「天」，舊時的注家都講成厲王，那是秦以後的說法，在詩經裏是絕對講不通的。而且這些詩人并不是立在民衆的立場上怨天，而是立在王室的立場上怨天的，他們是怨天不作主宰，使下民暴動了起來。板板蕩蕩都是惡字眼，意思上是上帝反動了，上帝昏亂了。上帝鬧着亂子，上帝跌了交，上帝暴虐，上帝冒了火，上帝多邪僻的行爲，上帝出言不信……把一個上帝罵得不亦樂乎。又如小雅的十月之交也是厲王時的詩，近時由函皇父簋的出土已經得到了證明。那裏面說：

「下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，職競由人。」

「天命不徹，我不敢效我友自勉。」

（天命沒有一定的軌道，我是不敢跟着我的同僚學乖，不圖自勉。）

由對於天的信仰降到了相信人力來，這位詩人的想念可以說是周公思想的復活。

大抵由夷厲以後，天的思想發生了動搖。這一次的動搖和周初的不

同，是很普遍而深刻的。周初的一次動搖只是一二傑出者是有意識地要利用宗教，不僅是不肯使宗教的信仰在民間稍稍生出動搖，甚且是用盡了全力來要維繫着那種信仰的。我們可以說在夷厲以前周的關於天的思想的傳統是一貫的，沒有改變的。到了夷厲時代，那動搖是發生在民間，且看民衆可以糾合起來放逐天的代理者的「天子」便可以知道那深刻的程度是怎樣。在政治上周人的統制雖還經歷過一次宣王的中興，但不久仍然衰頹了下去，卒竟失掉了他的眞實的統制權，只是留存着一個「天子」的虛位一直綿延到周赧王爲秦所滅。天的思想在古時候和政治是不能分離的，所取的路徑和政治上的路線也剛好是一樣，在宣王的時候隨着政治的中興，天的思想也曾中興過一回。大小雅中好些是宣王時的詩，特別像崧高和烝民兩篇，連作者的名字都是在詩裏面自行表示着的。吉父便是兮甲盤的兮伯吉父，連他的彝器在世上都有流傳、烝民裏說：

「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。

天監有周，昭假於下，保茲天子，生仲山甫。」

這是說一切的庶民都是天所生的，有物質上的身體，有精神上的規律，人之守常務正者是喜歡有好的身體和好的精神。這種人便是有德的人，是天生來保佑國家和王者的。物與則兩方并沒有偏輕偏重，所以知道的是在下文：

「仲山甫之德，柔嘉維則。令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力。」

「令儀令色……威儀是力。」是物一方面的修飾，「柔嘉維則……小心翼翼」是則一方面的執守，詩人的德是兩方面兼顧着的。這種有德的人便足以治國平天下，故又說「既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人。」明哲保身的意思是說要心地光明，同時要保存着自已的身體之有威儀，這被後人誤解了，以爲是圖身體的安全，避免禍敗。詩人的意思并不是那樣退攖的，所謂「維仲山甫，柔亦不茹，剛亦不吐，不侮矜寡，不畏强禦，」這豈是徒鶩聰明避免禍害的態度嗎？由這幾句話可以看出「柔嘉

維則」的意思，柔是消極一方面的謙冲，嘉是積極一方面的剛毅，虞注易遯卦的「嘉遯」說「乾爲嘉」又隨卦的「孚于嘉」說「陽爲嘉」便是這兒的嘉字的意思。故爾所謂「柔嘉維則」是說「剛柔合中」。審察尹吉甫的這種一面尊天，一面尙德的思想，和周公的思想并沒有什麼兩樣，他稱仲山甫「古訓是式」，可見得他自已實在是保守「古訓」的。

還有毛公鼎銘也是宣王時的文字，那兒所記錄的是宣王自已所說的話。例如說：

『丕顯文王，皇天宏厭厥德，配我有周，膺受大命。……唯天將集厥命，亦唯先正䙴乂厥辟，勞勤大命，肆皇天無斁，臨保我有周，不巩先王配命。』

這說到天眷有德及有德者必配天的意思，但已經含有『天命靡常』的意思在裏面，便是沒有德的便不會得着天佑。所以接着又說：

『敃天疾威，司余小子弗及（急）邦將害吉。……余非庸又昏，汝亡敢妄甯，虔夙夕惠我一人，雝我邦小大猷，毋折緘，告余先王若德。用卬卲皇天，緟𧧒大命，康能四域，俗（欲）我弗作先王憂。』

明白是兢兢業業，不敢懈怠，恐天命將要失墜的意思。

在宣王時代爲政的一方面雖然努力在把周初的思想喚醒起來希圖恢復周家的統制，但是已經普遍而深刻地遭了動搖的天，有意志的人格神的天，再不能有從前的那樣的效力了。一入春秋時代，天就和他的代理者的天子一樣只是擁着一個虛名，對於他信仰的人自然也還有，但是不信仰的人卻特別的多。譬如在古時候王者是要仰仗龜卜來傳達神命的，而楚的鬥廉要說「卜以決疑，不疑何卜。」（左傳桓十一年）古時候說一切的休咎禍福是由天降下來的，而鄭的申繻說『妖由人興，人無釁焉，妖不自作。人棄常則妖興，故有妖。』（左傳莊十四年）晉的伯宗說「民反德爲亂，亂則妖災生。」（左傳宣十五年）又如魯昭二十六年有慧星在齊的分野，齊侯要禳，晏嬰勸他莫禳。哀六年『有雲如衆赤鳥夾日以飛，』楚昭王命人去問周大史，周大史叫他禜，可以把禍移給令尹，楚昭王也終不肯禜。

鄭國的子產有一句話更說得透徹，便是「天道遠，人道邇，非所及也。」（左傳昭十八年）這些都表示着春秋時代的爲政者的思想是很有點程度地脫離了天的羈絆，連把舊時的愚民政策的各種工具都沒有熱心再維持下去了。這層由官制的進化上也可以證明。古時候的官職是以關於天事即帶宗教性質的官於上位的，其次是政務官和事務官。曲禮下說：

『天子建天官，先六大，曰大宰，大宗，大史，大祝，大士，大卜。天子之五官曰司徒，司馬，司空，司士，司寇，典司五衆。天子之六府曰司土，司木，司水，司草，司器，司貨，典司六職。天子之六工，曰土工，金工，石工，木工，獸工，草工，典制六材。』

六大中的大宗，大祝，大卜，都是宗教性質的官職，在初原是很重要的，但在春秋時代這些官職都式微了下來，轉是次位的五官大出其風頭。更到漢代，如司馬遷報任少卿書上所說：

『文史星歷近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優所畜，流俗之所輕也。』

這樣官職貴賤之推移史正明白地表現着天道思想的沒落。

三

春秋時代的智者對於天雖然取着不信的態度，但天的統制和周王仍擁着天子的虛位一樣，仍然在慣性中維持着的。所以當時的諸侯強凌弱，衆暴寡，完全在執行着以力爲正義的霸道，而聲罪致討的時候，動輒便要稱天，動輒便要鬧一齣勤王的把戲。就如申稱『天道遠，人道邇』的子產也時而要高談其鬼神（參看昭七年左傳）。所以春秋在政治上是爭亂的時代，在思想上是矛盾的時代。政治上的爭亂是在求定，思想上的矛盾是醞釀着新的統一的。在春秋末年這種新的統一是逐漸地出現了，在中國的思想史上展開出了燦爛的篇頁。

在這兒是應該討論老子的思想的，但在說到他的思想之前，却有討論老子這個人的存在和年代的必要。老子這個人的存在和其年代，近年來成

了很大的問題：原因是世間所傳的「老子」那部書明顯地表示着戰國時的色彩，那決不是春秋末年所有的書。由這個事實便生出了對於人和年代的懷疑。有人說老子這個人和他的書一樣都是戰國人所假造的，這是根本否定老子的存在。又有人說老子是有其人，但不是春秋末年的老，而是騎史記老子列傳裏所說的在孔子死後百二十九年的周太史儋。問題到現在依然是沒有解決的。

據我自已最近的研究，知道了對於老子的懷疑在漢初本來就是有的。史記的一篇「老子傳」表示得非常明白。那兒對於老子的存在有三種主張，一說是老聃，是孔子的先生。一說是老萊子，與孔子同時。又一說是太史儋，是在孔子死後百二十九年。太史公自已和他同時代的人又想調和這幾種說法，創出了老子長壽說來，說「老子蓋百有六十餘歲或言二百餘歲。」老子有這樣的長壽，那嗎上而老聃，下而太史儋都 含蓋在裏面去了。然而調和說和其它三種主張一樣都是沒有把問題解決了的，看太史公在自已的長壽說上加上一個「蓋」字，更可以知道連太史公自已都是沒有把握的。但我們要知道這些問題之所以發生，在老子傳中雖然未曾明言，那一定是漢人早見到了「老子」那部書的時代性，故爾對於老子纔生出了懷疑幷生出了提供新的解說的要求的。

但我們要知道老子就是老聃，本是秦以前人的定論，莊子，呂氏春秋，韓非子，都是絕好的證明。

莊子天下篇裏論及老聃，引用了他的「知其雄守其雌爲天下谿，知其白守其黑爲天下谷」的話，那在今存老子的第二十八章中，可見天下篇的作者是認定老子卽是老聃。而老聃曾爲孔子的先生，是在德充符天道天運諸篇裏散見着的。

呂氏春秋裏有五處說到老聃的地方。

（一）『荆人有遺弓者。曰「荆人遺之，荆人得之，又何索焉？」孔子聞之曰「去其荆而可矣。」老聃聞之曰「去其人而可矣。」故老聃則至公矣。』（貴公）

（二）「孔子學於老聃，孟蘇，夔靖叔。」（當染）

（三）「老聃則得之矣，若植木而立。」（去尤）

（四）「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉（兼），關尹貴淸，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」（不二）

（五）「聖人聽於無聲，視於無形，詹何、田子方、老耽（即老聃）是也。」（重言）

此所謂「至公」「貴柔」「聽於無聲，視於無形」的老聃明白地是道德經中所表現着的老子，而老子與孔子同時，且爲孔子的先生，在呂氏門下的那一批學者也是毫無疑問的。

韓非子有解老喩老諸篇，所解所喩的老子都和今存的「老子」無甚出入。而六反篇裏引老聃有言曰「知足不辱，知止不殆，」在今本第四十四章。內儲說下六微裏言「權勢不可以借人……其說在老聃之言「失魚」也。」其下所引伸的說明又引用着「國之利器不可示人」的話，都在今本第三十六章中。喩老篇也有同樣地解說着這一章的話。可見韓非子眼中的老子也就是老聃。

老子即老聃在秦以前人本來是沒有問題的，而在秦以後便生出了問題來，這是什麼原故呢？這是因爲秦以前都知道老子成書甚晚，那是老子的遺說而爲後人所纂集的，就和論語是孔門弟子所纂集，墨子是墨家弟子所纂集的一樣，那自然是不會有問題發生的；而在秦以後的人以爲老子是老子自已所作，故爾在一發現到書中飽和着戰國時代的色彩的時候，便對於老子的存在發生了問題。提出了這問題的漢人是表示着大有硏究的精神，可惜那硏究沒有到家，沒有把問題的全面顧慮周到，便性急地提出了些結論來，那便結果成了太史公的那篇支離滅裂的老子傳。

其實老子的道德經是纂成於戰國時人的環淵，在史記的孟荀列傳中替我們保存下了這一個史實。孟荀列傳上記：

「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡，愼到，環淵，接子，田駢，

騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。……愼到趙人。田駢，接子，齊人。環淵楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其旨意。故愼到著十二論，環淵著上下篇，而田駢，接子皆有所論焉。」

太史公的這段文字自然是根據齊國的史乘而來的。但這「學黃老道德之術，因發明序其旨意」的環淵所著的上下篇，不就是老子道德經的上下篇嗎？太史公引用了這個史實，連他自己都不曾明白這上下篇就是道德經，卻在老子列傳裏面又另外記出了一段上下篇成立的傳說。

「老子修道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰「子將隱矣，彊爲我著書。」於是老子乃著上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」

這完全是傳說，而且造出這個傳說的一定是漢人，是那主張老子卽太史儋的那批漢人。在漢人的眼目中總是把「老子」認爲是老聃自己做的書，因爲書的時代性太晚，故爾又把老聃認爲太史儋。太史儋是由周入秦的，其中必然要經過一些門關，故爾又造成了這項過關做書的傳說。這傳說中的「關令尹」就是莊子天下篇和呂氏不二篇中的關尹，關尹其實就是環淵的音變。天下篇中所舉的墨翟、禽滑釐、宋鈃、彭蒙、田駢、愼到、關尹、老聃、莊周、惠施、桓團、公孫龍，不二篇裏所舉的老聃、孔子、墨翟、關尹、子列子、陳駢（卽田駢）陽生、孫臏、王廖、兒良，都是人名，斷不能說「關尹」兩個字特別是官職。只因環淵由方言之故變成了關尹，這就和老聃一作老耽，田駢一作陳駢，宋鈃一作宋牼（見孟子）的一樣，在秦以前是常有的現象，落到漢人手裏便望文生義地把關尹弄成了「關令尹」，又因環淵本是著上下篇的人又轉化成老子爲「關令尹」做書的故事。這種轉變已經是可笑的，弄到漢書藝文志更生出了「關尹子九篇，名喜」的話。關尹子不用說是漢人的依託，「名喜」的根據是由於誤讀了太史公的「關令尹喜曰」的那句話，其實「喜」字是動詞，並不是說「關令尹」名喜。

環淵這個人的姓名訛變得最爲厲害，除變爲關尹而外，在典籍中還有

玄淵、蜎淵、娟嬛、蜎蠉、便蠉、便蜎的種種的異稱。而在荀子的非十二子篇中誤爲它囂，在韓詩外傳中更誤爲范睢。關於這些轉變我另外有詳細的專文，在這兒不願意多生枝節。我在這兒所要說的，只是道德經是環淵所纂集的老子的遺說，他是楚人，遊宦於齊，是與孟子約略同時。環淵除掉纂錄了上下篇之外也還有他自已的著作，便是藝文志的「蜎子十三篇」，可惜那部書是亡逸了。環淵纂集老子遺說，就和孔門弟子纂集孔子遺說，墨家弟子纂集墨子遺說一樣，在秦以前人大約是周知的事實，故爾完全沒生問題，而莊子天下篇把關尹（環淵）和老聃並舉，特別稱他們爲「古之博大眞人」（這是說古時候所有的博大眞人，不是以關尹老聃爲古人），足見得環淵和老聃的關係很密切，他是道家的正統，而莊子的一派又是自認爲是承繼着這個道統的。但是環淵是文學的趣味太濃厚的楚人，他纂集老子遺說的態度卻沒有孔門弟子那樣的質實，他充分地把老子的遺說文學化了，加了些潤色和修飾，遂使道德經一書飽和了他自已的時代的色彩。因此我們對於道德經所應取的態度，雖不是完全的不信，然而不可全信。便是文章的詞藻多半是環淵的，而所言道德的精神則是老子的。闡明了「老子」這部書的來歷，我們然後纔可以在限定的範圍內利用它來討論老子的思想以及中國思想史的發展。

老子的最大的發明便是取消了殷周以來的人格神的天之至上權威，而建設了一個超絕時空的形而上學的本體，這個本體他勉强給了它一個名字便是「道」，又便是「大」。道德經的第二十五章說：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，故强字之曰道，强爲之名曰大。」

這段文字是老聃的根本思想，不是到戰國時候纔生出來的東西，在莊子和韓非子上是有旁證的，莊子的天下篇說：

「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一。」

所謂「常」便是『獨立而不改』，所謂『無』便是『寂寥』，所謂『有』便是『混成』『周行』，所謂『太一』便是『大』，『道』。

韓非子的解老篇上也說：

『夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者不可謂「常」。唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者謂「常」。……聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰「道」。然而可論，故曰「道可道非常道」也。』

所謂『強字之曰道』即出本章，而『道可道非常道』更是道德經中的第一句。故爾在資料上以及由文字上來說，『道』這個觀念爲老子所發明，是毫無疑義的。

（道字本來是道路的道，在老子以前的人又多用爲法則。如尚書康王之誥的『皇天用訓厥道，付畀四方』，左傳中子產所說的『天道』，『人道』，以及其它所屢見的道字，都是法則或方法的意思，但到了老子纔有了表示本體的『道』。老子發明了本體的觀念，是中國思想史上所從來沒有的觀念，他找不出既成的文字來命名它，只在方便上勉強名之曰『大』，大字終嫌太籠統，不得已又勉強給它一個字，叫着『道』。選用了這個道字的動機，大約是因爲有『天道』的成語在前，而且在這個字中是包含有四通八達的意義的。這些話正表示着老子的苦心孤詣的發明。

『道』是宇宙萬物的本體，是爲感官所不能接觸的實在，一切由人的感官所生出的範疇不僅不能範圍它，且都是它所引伸而出；一切物的與觀念的存在，連人所有至高的觀念『上帝』都是由它所幻演出來的。

『道沖而用之或（又）不（丕）盈，淵兮似萬物之宗，……湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。』（第四章）

連『上帝』都是由『道』所生出來的，老子對於殷周的傳統思想的確是起了一個天大的革命，上帝和鬼神沒有道的存在是不能存在的，有了道在智者看來鬼神也就失其威嚴。

『天得一以淸，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一

以生，侯王得一以爲天下貞。」（第三十九章）

「以道蒞天下其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人。」（第六十章）

第六十章的話亦見韓非子解老篇，第三十九章有「貴以賤爲本，高以下爲基」的話見於戰國策齊策四，爲顏斶所引用的老子語，故爾這些話我們是能夠相信的確是老子的。鬼神都失其尊嚴，則相傳是通達鬼神之意的卜筮自然失其神祕。故爾他說：

「能无卜筮而知吉凶。」（莊子庚桑楚篇所引）

但是在政治思想上老子是主張「愚民」的人，在作爲愚民的手段上，他書中對於天若鬼神仍然是肯定着的。如說：

「天之所惡，孰知其故？」（第七十三章）

「天將救之，以慈衛之。」（第六十七章）（亦見韓非子解老篇）

「天道無親，常與善人。」（第七十九章）

「是謂配天，古之極。」（第六十八章）

「善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。」（第五十四章）

（亦見韓非子解老篇及喻老篇）

這些辭句和向來的傳統思想並無大的差別，這正是春秋時代的矛盾思想的孑遺。老子自己把那矛盾沒有清算得乾淨，他的思想的特色是建立了一個新的宇宙的根元，而依然保守着向來的因襲。就是他的新的發明也還沒有十分圓熟。例如本體的「道」是從什麼地方發生出來的，在他都還是疑問。他說「吾不知誰之子」，便是這個疑問的表明。又譬如第二十五章上說：

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

於「道」之上又列出「自然」來，所謂「自然」當然是指天地中一切雲行雨施的變化，讓「道」來取法乎它是連「道」也失掉了它的至上性了。這些地方正表現着老子思想的未圓熟，也表現着他的苦心處，他對於他自己所產生的「道」的來歷實實是還在苦心探索着的。

繼老子而起的偉大的智者是孔子，孔子和老子有過師生的關係，在孔

子自己和他的門徒們都是承認着的。論語述而篇說『述而不作，信而好古，竊比於我老彭』，老彭就是老聃。（註七）禮記曾子問記載四處論禮的話，孔子都是說『聞諸老聃』。孔子既向老聃問過禮，想來於老聃的形而上學的思想一定是曾接觸過的。但遺憾的是孔子是自稱『述而不作』的人，他的思想沒有由自己體系出來。他所表彰的六經都不是他自己作的。易經的十翼在前是以爲孔子作的，但到近年來已經遭了否認，竟連他曾經見過易經的話都是靠不住的。孔子和易經發生過關係的痕跡，在論語上只有兩處。

『子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』（述而）

『子曰：南人有言曰『人而無恆不可以作巫醫』，善夫，『不恆其德或承之羞。』子曰不占而已矣。』（子路）

但這前一例在魯論是作『五十以學，亦可以無大過矣』（據經典釋文（，又漢高彪碑『恬虛守約，五十以學』也就是根據的魯論。後一例『不恆其德或承之羞』是周易恆卦九三的爻辭，但論語上并沒有引作『易曰』。還有憲問篇有曾子曰『君子思不出其位』的話和易經艮卦的大象相同，也沒有引作『易曰』。這些與其是孔子曾子曾經見過易經，寧說是編製易經的人盜用了他們的話。因爲周易的經部本來是由既成的繇辭或諺語所編集出來的。晉時太康年間由汲郡的魏襄王墓所發掘出的竹簡，關於易經的部分很多。

晉書束皙傳云：

『其易經二篇與周易上下經同。易繇陰陽卦二篇與周易略同，繇辭則異。卦下易經一篇似說卦而異。公孫段二篇，公孫段與邵陟論易。……師春一篇，書左傳諸卜筮，師春似是造書者姓名也。』

其次，杜預左傳集解後敘云：

『周易上下篇與今正同，別有陰陽說而無彖象文言繫辭。……又別

註七　馬敘倫說，見所著老子覈詁卷首老子老萊子周太史儋老聃是非一人考。

有一卷純集左氏傳卜筮事，上下次第及其文義皆與左氏傳同，名曰師春。師春似是抄集者人名也。』

據此則周易上下經在魏襄王時即孟子時代確已成書，然又有與「周易略同，繇辭則異」的易繇陰陽卦二篇，可見易經的編製在當時也不只一種。今存左傳中所載的卜筮繇辭有與周易同的，也有與周易不同的，大率即由於根據這些不同的底本而來。「師春」當是師春的著作，其書在漢之秘府中當有殘存，而為劉歆所割裂，分載入於左傳。這部師春是可以從左傳摘取出來使它復元的。左傳記卜筮終於哀公十一年，因為所說的都是預言而且都是的中了的，那自然是事後的假託無疑。因此我們可以斷定師春一定是孔子以後的人，他做書的目的，是在保證周易的神秘，而所依據的底本復有種種，同時也可以斷定他在保證周易之外還保證易繇陰陽卦。大約這些書就是公孫段與邵陟，師春這一批人所纂集并假託的。這一批人的年代雖是不得詳，總在戰國初年，而他們和儒家的關係也全不可考，因此孔子和周易的關係也就莫須有了。

其次要談到莊子的天運篇裏言孔子「求之於陰陽十有二年」，又說「丘治詩書禮樂易春秋六經」，而天下篇裏也說「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士搢紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分」。雖明白地表示着孔子和易的關係，但天運篇是莊子的後人作的，大約是在戰國末年，而天下篇的「詩以道志」以下六句，近人馬敘倫更疑是「古注文，傳寫誤為正文」的（註五），由上下的文脈來看，此疑很近情理。

孔子和易雖然沒有關係，但他在老聃思想已經發生了的空氣中受了它的感化是可能的。目前最可靠的資料是論語，雖然那已經是曾子的後人所纂集成的，但纂集的態度頗真實，我們是很可以置信的。在那兒我們很可以得到一些消極的引證。

註五：馬氏莊子義證三十三卷二葉。

「子貢曰「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。」（公冶長）

「季路問事鬼神。子曰「未能事人焉能事鬼？」曰「敢問死？」曰「未知生焉知死？」」（先進）

「子疾病，子路請禱。子曰「有諸？」對曰「有之。誄曰「禱爾於上下神祇。」子曰「丘之禱也久矣」。」（述而）

「子不語怪力亂神。」（述而）

據這些資料可見孔子對於殷周以來的傳統思想取的是否認的態度。

但他卻肯定祭祀。

「祭如在，祭神如神在。子曰「吾不與祭如不祭」。」（八佾）

這兒好像是一個矛盾。但我們要看重那兩個「如」字，鬼神是如像在，並不能眞生的在。他的肯定祭祀是求的祭祀者的心理的滿足，並不是認定被祭祀者的鬼神之眞正的存在。禮記檀弓裏有一段話：「惟祭祀之禮，主人自盡焉爾，豈知神之所饗？」正是這句話的注釋。後來的禮家談到祭禮的精神上大概都是這一種態度的發揮。所以孔子又說：

「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」

這也就是檀弓上的「之死而致死之，不仁而不可為也。之死而致生之，不智而不可為也」的另一種說法。孔子是否認鬼神的，有以鬼神為存在的他說是不智，但自然與祖宗父母對於自已有很大的恩德，他在祭祀中便來表示着自已的思恩的意思，若連這種思恩的意思都要否定，他是認為不仁。所以他的肯定祭祀始終是在感情方面的滿足。（註九）

孔子又相信命。

「不知命無以為君子。」（堯曰）

「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（季氏）

「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」（憲問）

註九　馮友蘭儒家對于婚喪祭禮之理論一文（燕京學報第三期），可參照。

「五十而知天命。」（爲政）

也時常稱天。

「子畏於匡，曰「文王旣沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」」（子罕）

「顏淵死，子哭之慟。曰天喪予！天喪予！」（先進）

「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。」（憲問）

「獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

「吾誰欺，欺天乎？」（子罕）

「唯天爲大，唯堯則之。」（泰伯）

這些命和天或天命假使是殷周傳統思想上的至上的人格神和神的意旨的解法，那和否定鬼神的態度又是矛盾的。然而孔子所說的「天」其實只是自然，所謂「命」是自然之數或自然之必然性，和向來的思想是大有不同的。且看下列的一句話便是證據。

「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（陽貨）

這兒的兩個「天」字古本有作「夫」的，但由四時百物的兩句話看來，那顯然是字誤。看了孔子這句話便可以知道孔子心目中的天只是自然，或自然界中的理法，那和舊時的有意想行識的天是不同的。故爾他可以「不怨天」，也不必向天祈禱，假使他心目中的天是有意想行識的，那在道之不行的時候，一定會和做變風變雅的那一批詩人一樣，對於天生出怨嗟祈向來了。

從論語中所能剔取出的孔子的天道思想就止於此，但就止這一點在天道思想的整個的歷史上要算是一個進步。他是把老聃思想和殷周的傳統思想融和了。他避去了老子的「道」的一個名稱，而攝取了他的精神來對於向來的天另外加了一番解釋，他是把天來合理化了的，也可以說把老子的道來神化了的。在他的思想中「道」即是「天」。後來的儒家，特別是做易傳的人，是深深地體得了這種思想的。

老子和孔子在根本上都是汎神論者，而在肯定人格神的狹隘的宗教家看來，便都是無神論者，故爾到了宗教家的墨子對於他們便一樣地非毀了起來。

墨子是一位宗教家，他的思想在今存的墨子書中只能够根據左列的幾篇。

　　尚賢　　尚同　　兼愛　　非攻　　節用　　節葬

　　天志　　明鬼　　非樂　　非命

這幾篇是分成上中下三篇的，都是大同小異的文字，那便是墨家三派所個別著錄出的墨子的語錄，其餘的各篇都是後人所附益的。

韓非子顯學篇說：

「自墨子之死也，有祖夫氏之墨，相里氏之墨，鄧陵氏之墨。……墨離爲三。」

莊子天下篇也說：

「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦獲已齒，鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂「別墨。」」

祖夫氏即苦獲已齒，苦獲祖夫一音之轉。「祖夫」今本作「相夫」，孫詒讓札迻云「潘阪圓引山仲質云『相夫一本作祖夫』。」又云「元和姓纂二十陌有伯夫氏，引韓子云伯夫氏墨家流也。」孫以爲祖相均伯字之譌，今以苦獲案之，則以祖音爲最近，故改從山仲質本。苦獲已齒乃一氏一名，當連「南方之墨者」爲讀，因是南方人故有此奇異的姓名，前人將「南方之墨者」屬上讀，又分苦獲已齒爲爲二人，都是錯誤了的。墨家有這三派，故爾他們所據的墨經有「倍譎不同」的三篇，墨經就是那分成上中下的十篇，並不是今本墨子中的所謂經上經下的那兩篇。

墨子魯問篇裏面更有下列的一段話。

「子墨子曰「凡入國必擇務而從事焉。國家昏亂則語之尚賢尚同，國家貧則語之節用節葬，國家憙音湛湎則語之非樂非命，國家淫僻無禮則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌即語之兼愛非攻。」」

所說的也只提到那十篇的主旨，這正是一個顯明的證據。就這樣在我們討論墨子思想的時候，不應該跳出了這十篇的範圍。

就那十篇中看來，墨子根本是一個宗教家，他是把殷周的傳統思想復活了。他是肯定了一位人格神的天，自然也肯定了鬼神，人民萬物都是天所造生的，國家政長都是天所建立的，有天在作一切的主宰，由天之意志在賞善罰惡，善惡無所逃形，沒有什麼自然之數在裏面。這便是他的根本思想，這樣的主意貫串於那全十篇中。且引幾項扼要的文字在下面。

「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。」（天志上）

「天不可爲林谷幽門無人，明必見之。……天欲義而惡不義。……順天意者兼相愛，交相利，必得賞。反天意者別相惡，交相賊，必得罰。」（天志上）

「鬼神能賞賢而罰暴。……鬼神之所賞，無小必賞之。鬼神之所罰，無大必罰之。」（明鬼下）

他的兼愛、尚賢、非攻、節用等等學說都是以這天鬼爲規矩而倡導出來的。他的這些學說是天的意旨，能夠實行這些學說的便是體貼天的意旨，一定要受賞，不然便受罰。但是天鬼和這些學說的根據是從那裏來的呢？一問到根據上來他總離不了古書，古史，便是古書上是這樣說，古史上有這樣的記載。所以他實際上是一位復古派。最可注意的是他所引的古人，在聖人方面有堯、舜、禹、湯、文、武、伯益、伊尹、傅說、泰顛、閎夭、散宜生、南宮括諸人，大抵與儒家相同，而卻沒有提到周公。所染、耕柱、貴義諸篇雖然也提到了周公，但那些是在十篇之外。在這兒最明顯地表現着墨子和孔子的態度之不同，因爲在周初的詩書中所表現的周公的思想，對於天取的是懷疑的態度，根本信仰上動搖了。墨子自然提不到他。而孔子把天看成一種自然中流行的理法，而否定其爲人格神的，他自然經常夢見周公了。

總觀墨子的思想就歷史的演進上看來，實在是一種反動，而他的立論根據異常薄弱，但他的學術一出卻是風靡一時，不久便與儒家及道家的楊朱三分

天下。揆其所以然的原故，大約即由於他的持論不高，便於俗受。本來殷周二代都是以宗教思想爲傳統的，尤其是周代乃利用宗教思想爲統治的工具，宗教思想是浸潤於民間的，就直到二千年以後的今日，對於「天老爺」的信仰依然是根深蒂固地存在於民間，只要有一「替天行道」的狂信者出現便立刻可以造成一種教派。墨家在當時之所以流行，大約也就和這一樣。墨子的家世不詳，元和姓纂以爲是「孤竹君之後」，毫無根據。近人錢穆謂「墨本刑徒之稱」，又解「墨子兼愛，摩頂放踵」一語，以爲「摩頂者摩突其頂，蓋效奴作髡鉗，所以便事。放踵則不履不綦，出無車乘。」（見古史辨第四册錢序）這種解法很近情理。或者他的先人本是職司刺墨的賤吏，後世以爲氏。總之他和老子，孔子比較起來，出身當得是微賤的。老子爲周守藏史，孔子的先人是宋國的貴族，他們都是當時的上流人物，故他們的陳義甚高，而墨子則迥然不同，只是一味的保守。所以楚的威王說他「言多而不辯」（韓非子外儲說左上篇），荀子譏他的是「役夫之道」（王霸篇），又說他「蔽於用而不知文」（解蔽篇），漢時的王充也說他的學術「雖得愚民之欲，不合知者之心，」（論衡薄葬篇），是很得乎正鵠的。不過王充以他那種見解作爲墨學不傳的原因，那卻是說到反面。因爲不辯不文能得愚者之欲，正是墨學之所以傳，它的所以不傳是因墨子後人溺於辯而流於文，取消了自已的宗派的特質。墨子的後人自已也見到了有不辯不文的缺點，故在言說上力求其文而邃於名辯，在思想上便力求其宗教色彩之淡薄而拜借儒家道家的理論，在墨子書中如經說四篇及大取，小取，便是前一種的表現，如親士、修身、所染、便是後一種的表現，那些都不是墨子本人的見解，是他的後人所演化出來的。但那樣一轉變，他的學派是自行取消了。他的學統的完全失傳是所謂「魚爛而亡」。

四

中國的思想史上自從有老子，孔子，墨子，這三位大師出現以後，在戰國年間演出了一個學術的黃金時代，同時也是學派鬥爭的最劇烈時代。

墨家的一派非毀儒道，儒家的一派非毀道墨。「道家」這個名稱是漢人所取的，在戰國時代的人以楊朱爲其代表，孟子說「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也，無父無君是禽獸也。」（滕文公下）又說「距楊墨，放淫辭。……能言距楊墨者聖人之徒。」（同上）又說「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。」（盡心上）又說「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於墨。」（盡心下）莊子的駢拇篇上也說：『駢於辯者，纍丸，結繩，竄句，游心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言，非乎？而楊墨是已。』胠篋篇上說「削曾史之行，鉗楊墨之口。」孟子和莊子都是以楊墨對舉。楊朱本是老聃的弟子，在家派的競爭上不攻擊老聃而攻擊楊朱，當是因爲老聃是百家的元祖，對於他有一種特別的尊敬或規避。莊子本是道家，也在攻擊楊朱，那是因爲在同一家派中又有鬥爭，就和儒家的荀子在攻擊子思，孟子等的一樣，而且駢拇，胠篋諸篇是莊子後人做的。

楊朱的著述可惜沒有留存，晉人僞託的列子中有楊朱篇，但那是不足信的。看孟子說「距楊墨，放淫辭」，莊子把楊墨同歸於辯者之流，足見楊子的後人也和墨子的後人一樣流入了堅白同異之辯的一班詭辯派。孟子既說「楊墨之言盈天下」，代表墨辯的有墨子書中的經、說、大小取諸篇，代表楊子的不會說沒有人。在這兒我找着了一個根蒂，我發覺了惠施，公孫龍之徒本是楊朱的嫡派。（註一〇）

註一〇　莊子雜篇徐無鬼中有莊子和惠子的一段對話，莊子向惠子說，「儒、墨、楊、秉四，與夫子爲五」，惠子自已也說「儒、墨、楊、秉且方與我以辯」。照這些話看來，惠施顯然不是楊派。但這裏的兩個「楊」字都該是「料」字的錯誤。尸子廣澤篇言「料子貴別囿」。料子自是莊子天下篇「接萬物以別宥爲始」的宋鈃，尹文一派人。天下篇序當時的學派以儒、墨、宋鈃尹文一派，彭蒙、田駢、慎到一派爲大，正與此「儒、墨、料、秉四」相合。秉即彭蒙，秉彭一音之轉。料即料子，因料子罕見，故被後錄書者任意改爲形近的楊字。又料子有人說即是宋鈃。或者宋以國著，料以氏著，亦未可知。如公輸班一稱魯班之類也。

惠施與孟子同時，是莊子極好的朋友。因爲派別不同而且在被排斥之列，故孟子不曾提過他，但在莊子書中則屢見不一見。最重要的天下篇裏的一段關於惠施的評述。

「惠施多方，其書五車（䌯䌯），其道外馳（據郭慶藩校），其言也不中。歷物之意曰「至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。無厚，不可積也。其大千里。天與地卑。山與澤平。日方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。……氾愛萬物，天地一體也。」惠施以此爲大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。……桓團，公孩龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心，辨者之囿（尤）也。」

莊子所舉出的惠施，公孫龍這一批人的堅白同異之辯，正是孟子所謂「淫辭」，但這一批的代表惠施，他的學說也不盡全是詭辯。我們看他說「至大無外，謂之大一」，「天與地卑，山與澤平」，「萬物畢同畢異」，「氾愛萬物，天地一體也」，這都是一派汎神論的斷片。而同時從這些學說上便可以斷定他是老聃楊朱的一派。還有呂氏春秋的愛類篇上有左列一段記載：

「匡章謂惠子曰「公之學去尊，今又王齊王，何其到（倒）也？」惠子曰「今有人於此，欲必擊其愛子之頭，石可以代之。」匡章曰「公取之代乎？其不與？」「施取代之。子頭，所重也。擊其所輕以免其所重，豈不可哉？」……」

匡章見於孟子，（滕文公下），取石代子頭的譬喻便是莊子齊物論上的「奚必「知代而心自取者」有之，愚者與有焉」的注脚。在這兒說惠施之學「去尊」，也和孟子責備楊朱的學說「無君」相一致。「去尊」譯成現代的話當是無政府主義，老聃，楊朱的學說尤其極是應該到這一步的，在這兒也明顯地可以看出惠施是楊朱之徒。

惠施繼承着老聃的「大一」的思想似乎把它擴展到了無神，他是把本體來代替了天的。但他的思想比老聃更進了一步是提出了「小一」來，這

個觀念類如今之原子電子，他是說萬物有其「大一」的本體，而萬之實現是由「小一」所積成的。無論由「大一」言或由「小一」言，天地萬物都是一體。故爾他能够說「天與地卑，山與澤平」。時間空間都不是絕對的，故爾他能够說「南方無窮而有窮，今日適越而昔來」。由這些觀念導引出他的「汎愛」說來，這是把老子的「慈柔」，楊子的「爲我」，擴大了，把儒家的「仁」和墨子的「兼愛」都是含括了的。在這些地方可以看見學派的分裂，也可以看見學派的融和。各派在互相鬥爭，而同時也在互相影響着的。便是惠施這「小一」的觀念，雖是由他所取的分析的態度所必然得出的結果，然而也應該是受了儒家的五行說的影響。

五行說倡導於儒家的子思，荀子的非十二子篇上說：

「猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行；甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祗敬之曰此眞君子之言也。子思倡之，孟軻和之。世俗之溝猶瞀儒，嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼、子弓爲茲厚於後世。」

所謂「五行」雖沒有說出它內容來，看他用「僻違」、「幽隱」、「閉約」字面來品評，可知一定是金、木、水、火、土的五行，而不是舊時注家所說的仁、義、禮、智、信、的五常。仁、義、禮、智、信正荀子所極力提倡，並不是他所非毀的，子思、孟軻的五行說在今存的思孟的書中雖然不見，但在尙書的洪範中是保存着的。洪範那篇一定是子思做的文章，就文筆和思想的內容上看來，堯典、皐陶謨、禹貢的那三篇也當得是他做的，子思應該說是戰國的一批分析學派的創首，他的五行說到了惠施手中變爲「小一」，到了鄒衍手中便擴大了起來成爲了陰陽生勝之學，更演爲災變神異的祕教，儒者也就諱言起來，荀子要盡力地排斥那倡始者是有由來的。

洪範那篇文章的根本思想是以中正爲極，和中庸一篇正相爲表裏。但它肯定人格神的「天」和「上帝」，在儒家思想上似乎是倒逆，但那是託古的關係，而且也是有意地要「神道設教」。這是受了墨家的影響，看它

託始於禹，也就是儒家要起來奪墨子的教主之席的明白的表現。儒家到了子思已經是有有意地要構成爲一種宗教的企圖，在中庸裏面這種企圖是表示得極明白的。看那裏面說：

「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，譬如天地之無不持載，無不覆幬，譬如四時之錯行，如日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不相悖；小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也；唯天下至聖爲能聰明睿知足以有臨也，寬裕溫柔足以有容也，發强剛毅足以有執也，齊莊中正足以有敬也，文理密察足以有別也，溥博淵泉而時出之，溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說；是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊，凡有血氣者，莫不尊親；故曰配天。」

這樣堂堂皇皇的絕頂的一篇大讚辭，十足把孔子推尊成爲了一位通天教主，這不能不說是受了墨家的刺激。然而在中庸中也充分地掇取了道家的精華。

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

「誠者天之道也。誠之者人之道也。」

「誠者自成也，而道自道也。」

「誠者物之終始，不誠無物。」

看他這所謂「誠」便是天，而具現在人身上的便是聖人。這些分明是從老子的思想蟬化下來的。誠便是道體「獨立而不改周行而不殆」的一個簡括。誠便是道，便是本體。不過道家是把本體看成一種樸素的實質，而子思是把本體看成一種永恆不變的理法，這是他們不同的地方。而且子思更說出「誠者自成而道自道」的話來，這是本體自因的說法，比老子的「不知誰之子」，「道法自然」的話也更進了一步。之要，子思的天道觀是採取了老子的思想，而在說教的方便上則以天立極，維繫了殷周以來的傳統。儒家到了子思的確是一個宏大的擴張，他的思想是應該把中庸、洪

範、堯典、臯陶謨、禹貢等篇來一並研究的。

孟子是直承着子思的傳統的，他的關於天的思想和子思的沒有兩樣，他也肯定着上帝。

「雖有惡人，齋戒沐浴可以祀上帝」（離婁下）

「天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。」（告子下）

但上帝只是一種永恆不變的自然的理法。

「誠者天之道也。思誠者人之道也。」（離婁上）

「天不言，以行與事示之。」（萬章上）

他有時也素樸地把它表成「浩然之氣」。

「我善養吾浩然之氣。其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（公孫丑下）

這種「浩然之氣」，就是人心中的神，人性中的天。天是無不在的，天在人之外，也在人之內。

「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心養其性，所以事天也，殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心下）

人與天本是一體，把人擴大起來便是天，便是神，體驗得自然之理法的知道天神就是自己。故爾他說：

「萬物皆備於我。」（盡心上）

「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」（盡心上）

「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」（盡心下）

中庸把仲尼來配天，孟子則駸駸乎要把自己來配天，他是存心要想做第三世教主的，且看孟子最後一章以承繼堯、舜、禹、湯、文王、孔子自任，便可以知道。

孟子的大我思想和莊子的很相一致。齊物論上說：

「天下莫大於秋毫之末而泰山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。」

莊子是完全承繼着老聃的道統的，他對於本體不另立名目，只是直稱之爲「道」。

「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受（授），可得而不可見，自本自根；未有天地，自古以（已）固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」（大宗師）

這種道體觀和老子是完全一致，而在說出「自本自根」上則和子思一樣比老子更有進境，大約莊子是受了些子思的影響，不過他的道仍然是實質的。道是天地萬物的實在的本體，本體演化而爲萬物。萬物是相對的，有限的，本體是絕對的，無限的。秋毫之末是本體的表現，殤子也是本體的表現，於有限之中，體得無限來，則秋毫之末在其本體上是無限大的絕對，比較起感官界的有限大的泰山來，自然是太到無窮；而殤子在其本體上是永沒消滅，比較起僅僅八百歲的彭祖來，自然是壽到無窮。我同天地萬物都是本體的表現，故從時間上說來天地是和我一同生出來的，從空間上說來萬物是和我一體。莊子的大我觀出發點雖然和孟子略有不同，但結果是一致的。他們兩人約略同時，大約同是出於一種的宗教情操的產物。莊子的內篇的七篇中專門論道體的是『大宗師』的一篇。看他選用了『大宗師』這個名目，又看他託諸許由的口，稱道爲「師」，所說出的下面的一番話：

「吾師乎，吾師乎。齏萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長于上古而不爲老，覆載天地，刻雕衆形而不爲巧。」

可見在莊子的詩人情操中，「道」又被他擬人化了。但他不僅是在做詩，他在大宗師篇中提出了他所理想的人格，便是體得了道體，實現了大我的「古之眞人」。在天下篇中他把老聃稱爲「至極」，又稱老聃和關尹爲「古之博大眞人」，而把自己來繼承着他們，可見莊子有意地在推老聃爲弟

一世教主，關尹爲第二世教主，而他自己是第三世。道家到了莊子也有了宗教化的傾向，這也不能不說是墨子的影響。

天道思想，儒家到了思、孟，道家到了惠、莊，差不多是沒有進展的可能的。他們彼此在互相攻擊着，也在互相影響着，同時也一樣地攻擊墨家，而一樣地受着墨家的影響，彼此之間的差異是很微細。再後一輩的荀子，他是頗以統一百家自命的人，又把儒道兩家的天道觀統一了起來。他在名目上肯定着道家的「道」。他的弟子韓非子流入了道家是有由來的。

「大道者所以變化遂成萬物也。」（哀公）

「萬物爲道一偏。」（天論）

但他所說的道不是道家的實質的本體，而只是儒家的自然的理法。他是把道家的根本觀念來儒家化了。自然的理法就是神，也就是天。

「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化；風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」（天論）

天就是這樣，神就是這樣，不當更進一步去求。說天是有意想行識的人格神固然是迷信，說天是超越乎感官的物體后面的實在也毫無把握。只知道自然中有一種生生不息的運行着的大理法，便天之亦可，神之亦可，道之亦可，用不着去探求，也用不着去迷信。故爾他說：

「唯聖人爲不求知天。」（天論）

「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也，故君子以爲文，而百姓以爲神。」（天論）

荀子的天道思想的確是把儒道兩家融和了的。這種思想和易傳，特別是繫辭的思想完全如出一範。在這兒且引幾條來和它對照。

「神无方而易无體。」

「一陰一陽之謂道，……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，……陰陽不測之謂神。」

「乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毀則无以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」

「天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮！日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者伸也，屈伸相感而利生焉。尺蠖之屈以求伸也。龍蛇之蟄以存身也。精義入神以致用也。利用安身以崇德也。過此以往未之或知也。窮神之化，德之盛也。」

看這把「道」看爲自然中變化着的理法，同時把它看成神，看成天地，自此以上不主張再去探求，這和荀子的天論是完全同一的思想和態度。不同的只是繫辭傳者是在贊易，故又在「易」中看出自然的理法，易就是變化，而變化是有永恆性的，是呈示在人的眼前的再簡單也沒有的現象，再簡單也沒有的眞理，故爾易是變易，不易，簡易。這樣的「易」，在作易傳者的眼裏，又看成了可以代替「道」，可以代替「神」的一個新名詞。他離開了卜筮來談自己的哲理，便是易等於道，道等於神，神等於易。

在這兒我們又可以得到一個新案：便是至少這做繫辭傳的人該得是荀子的[illegible]子，而這做繫辭傳的時候當得在秦始皇三十四年焚詩書百家，禁止挾書之後。秦呂政焚書時，醫藥、卜筮、種樹諸書是在禁令之外的。先秦盛極一時的學人受了這般政治上的高壓，他們沒有用武之地自然會向這些在禁令之外的書籍來韜晦，藝文志裏面的農家、醫家、神仙家、蓍龜雜占陰陽諸家，假託於神農、黃帝、宓戲、大老的一些著作，把一些哲理含混在不犯禁令的向來爲學者所不齒的一些小家雜技裏面，都得是由這禁書生出來的結果。易傳正是這樣生出的結果之一。而且秦始皇帝是提倡萬世一系的人，而作易傳的人却在高讚變化，那也可以見得作易傳者的苦心。易傳的價值是應該從新來估定的。

再者，荀子書的最後一篇堯問篇的最後的一節，是荀子的弟子稱讚荀卿的文章，那位作者的態度和作繫辭傳者的態度很相似。那兒稱讚荀子，

謂和孔子不相上下，只是聲名沒有孔子那樣大，門徒沒孔子那樣多，光輝沒孔子那樣廣被，那是因爲遭時更難；說荀子『迫於亂世，鰌於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦』，因此便不能不明哲保身，示天下以愚，『懷將聖之心，蒙佯狂之色』。把那一段文字和『尺蠖之屈以求伸也，龍蛇之蟄以存身也』的幾句話比較起來，可以見到作者的時代和感慨是怎樣的一致。我幾心作繫辭傳的人就是跋荀子的那位隱者。卽使兩者不是一人，而作繫辭傳的人是荀卿弟子，卻斷無可疑。劉向稱荀卿善爲易。荀子書屢以子弓與仲尼並舉，子弓當卽馯臂子弓。史記仲尼弟子列傳『商瞿字子木，孔子傳易於瞿。瞿傳楚人馯臂子弓，子弓傳江東矯子庸疵。』而漢書儒林傳云『商瞿受易仲尼，傳魯橋庇子庸，子庸傳江東馯臂子弓。』（二書文並據胡文儀校）二說先後不同而傳易則一。子弓蓋卽荀子的先生，以年代推之，似以漢書爲近是。荀子蓋受易於子弓。荀子書中引易者二處，論易者一處。

（非相篇）『易曰括囊，無咎無譽。』（今本坤卦六四）

（大略篇）『易曰復自道何其咎。（小畜初九）

所引的與今本周易同。

（大略篇）『易之咸，見夫婦。夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而剛下。』

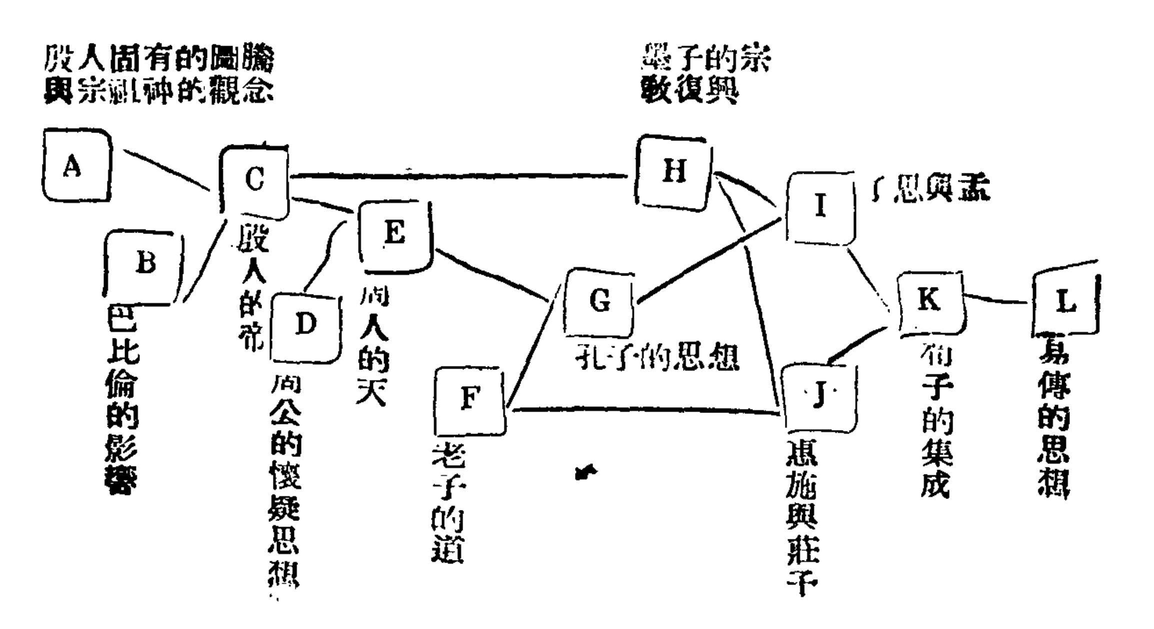
所謂易理與今傳易傳之說亦頗相合拍。由這些證據看來易傳是作於荀子的門人是不成問題的。易傳中所有的『子曰』可以解爲『荀子曰』或『子弓曰』並不是孔子。荀子弟子因爲處在嬴秦嚴令禁書之下，雖隱於卜筮之書，也不敢自著姓名，就是師的姓名也是不敢明著的，故只統稱曰子。後經漢人誤會認爲是孔子，於是纔生出孔子贊易的那一套莫須有的傳說。現在把易傳的時代和其著述的苦心闡明了，那在思想史的演進上才得成爲有價值的資料，序列在荀子之後正得到了它自己的應有的地位。一切先秦的天道思想在這兒也就告了一個歸宿。（註一一）

追　　記

洪範「五皇極，皇建其有極。」下數語除散見於墨子、韓非子、呂覽及左傳襄三年以外，荀子修身篇及天論篇亦有所引：「書曰無有作好，遵王之道，無有作惡，遵王之路，」與洪範文全同。洪範認爲子思所作，其反對者的荀子乃引用其文似覺悖理。但此數語據墨子所引稱爲「周詩」而言，實是古語，爲子思撰述洪範時所利用，正荀子所謂「案往舊造說」。荀子引「書」亦引古書而已，於子思作洪範說不相悖。

二四年十二月二十三日記

註一一　本文的要點可揭示如下圖：



駁「說儒」

駁「說儒」

一　替魯迅說幾句話

胡適博士和某女士有關於文化動態的通信，早就聽見人說，很想看看究竟是樣的議論，無如在東中國海這邊總不容易找到。寫了信回國去向朋友請求，朋友寄來了，連忙便捧着讀了一遍。說句老實話，讀了之後，實在是感覺不愉快；像某女士的那種把女性的弱點表示得十足的私信，實在是不應該發表的。『誠玷辱士林之衣冠敗類，二十四史儒林傳所無之奸惡小人』，固然『不成話』，但如『魯迅生平主張打落水狗……現在魯迅死了，我來駡他，不但是打落水狗，竟是打死狗了』，這更成什麼話呢！要批評魯迅，誠如胡適所說：『儘可以撇開一切小節不談，專討論他的思想究竟有些什麼，究竟經過幾度變遷，究竟他信仰的是什麼，否定的是些什麼，有些什麼是有價值的，有些什麼是無價值的』。旣有這樣的懸的，那所發表的，或在自己指導之下所讓人發表的文章，至少也要和這相近才行。某也不足責，因爲她是寫給你的信，而是要望你給『一種正確的指示』的，你口口聲聲以『說平實話』『聽平實話』自命的博士，爲什麼不稍稍言行相顧一下，把那種含血噴人的私信遏勒起來呢？你一方面旣販賣『持平』，一方面又『同情憤慨』，不唯把她給你的信聽其發表，而且把你給她的信也『允許發表』，這豈不是旣已借刀殺人，而又來假猩猩地裝個正

經嗎？這樣，自然也是一種戰略，然而這戰略早已陳腐得發生了黑黴。到了二十世紀的現代，還要發揮着我們所固有的鞭屍戮墓的傳統，而且還要想『使敵黨俛首心服』。我們博士——我眞不知道該下怎樣的批評才好。

平心靜氣的說來，我們生在現時代的人，誰也不見得就是聖賢。就連聖賢那種存在，我自己也是失掉迷信的勇氣的。大家都還是在進化途中的猿人的子孫，百步五十，誰短誰長？如有比較眞率，比較不專顧自己的私利而能說幾句骨鯁話，已經便要算是鳳毛麟角了。誰倜能够投誰的石頭？誰的私生活能够完全赤裸裸地拉得到太陽光底下來？魯迅之受青年愛戴，幷不是偶然的事，如果事出偶然，青年們儘可以來擁戴我郭沫若，或儘可以去擁戴你胡適之，然而不去不來，偏偏要擁戴魯迅，這幷不是偶然的。魯迅之受人責備，是因爲他愛駡人，但他爲什麼要駡？他所駡的是否該駡？有的也在說魯迅世故，但以魯迅的名望，學殖，經驗，如眞正『世故』得一點，就對於該駡的對象都應該閉口不駡，或者不由自己來駡，那樣，我看，他是儘可以得到高官厚祿，安富尊榮，或至少是可以保持得着一個大學教授的。但他偏不出此，而要疾惡如仇，見狗就打，甘願拋棄一切，做着一條光棍到死，這決不是胸有城府或稍微有點打算的人所能辦得到的。同一樣是駡人，而魯迅之所以受青年愛戴者，是因爲他駡的對象，是既成的社會惡，爲無染的青年所未具有。魯迅之駡是出於愛，他是愛後一代人，怕他們沾染了積習，故不惜嘔盡心血，替青年們作指路的工夫，說這兒有條蛇，那兒有隻虎，這兒有個坑，那兒有個坎，然而也並不是叫他們一味迴避，而是鼓勵他們把那蛇虎驅掉，把那坎陷填平，爲蛇虎坎陷者要恨他是理所當然，爲青年者要感戴他不也是事所必然嗎？

魯迅與我非親非友，照一般人的乃至和魯迅親近者的見解說來，似乎我還是魯迅的『仇人』，假使魯迅還在，這種跡近阿諛的話，其實我也不想說，因爲我自己還沒有誠實到那步田地。然而同一是駡人，像胡適博士和某女士的那種駡法，就駡斷武漢北平的幾條街，我相信，對於中國的文化，中國的青年，是一點好處也沒有的。自然，胡博士和某女士一定會得

到某種好處，然而，這就是那種罵法之所以不能「使敵黨俛首心服」的了。

二 論胡適的態度

胡適博士的存在，在我們自然也是應當誇耀的。他的學問、才情、和歷來的功績，我們——至少我自己——是瞻仰着的。但我也要不客氣一下，來說一說他的短處，說得正確與否當然不敢相保，然而總是出自心坎裏的話。我覺得，他是過於自負了點，而且不免也過於自私，他的黨派意識似乎也很強，除掉對他自己或他周圍的人有些決定的好處之外，他往往會睜着眼睛大膽地抹煞人和事實的存在的。我這並不是存心刻薄，或信口開河，我們就根據他那信中的自讚自讚，便可以得到充分的證明的。

「『叛國』之徒，他們的大本事在於有組織。有組織則天天能起鬨，鬨的滿城風雨，像煞有幾十萬群衆似的，不知道什麼，我總不會汗念。我總覺得這一班人成不了什麼氣候，他們用盡方法想要挑怒我，我總是『老僧不見不聞』，總不理他們。

「你看了我的一篇『西遊記的第八十一難』沒有？（論學近著）我對付他們的態度不過如此。這個方法也有功效，因爲是以逸待勞。我在一九三〇年寫『介紹我自己的思想』，其中有二三百字是駡唯物史觀的辯證法的。我寫到那一頁，我心裏暗笑，知道這二三百字夠他們罵幾年了；果然，葉青等人爲這一點文字忙了幾年，我總不理他們。

「今年美國大選時共和黨提出 Governor Landon 來打 Roosevelt 有人說 "You can't beat somebody with nobody"。我們對於左派也可以說："You can't beat something with nothing"。只要我們有東西，不怕人家拿『沒有東西』來打我們」。

你看，就在這簡短的三四百字的文章中，一個聰明而藐視一切的博士，是怎樣由他寫得活靈活現了！他在罵人是『叛國之徒』，罵『這班人成不了什麼氣候』，罵『左派』全『沒有東西』，一則曰『我總不理他們』，再則曰『我總不理他們』，而且一面寫文章，一面早就在『心裏暗笑

』，存心『夠他們罵幾年』而寫出「二三百字」的「罵」，這是多麼伶俐，而又多麼調皮！博士我是認得的，他的這個自畫，我覺得適如其人，但他的自讚卻有點「不貫串」，因爲他實在是一位聰明好勝之人，而卻以「老僧不見不聞」自命，口口聲聲『持平，持平』！然而，就在這個『不貫串』處也正表現着博士的本色；因爲「持平」落到這兒，實在也是戰略也。

要『說平實話』與『聽平實話』委實是最不容易的事。博士儘管在那樣說，但他絲毫也沒有辦到。『叛國之徒』，是什麼意義呢？博士是愛國的學者，大約是無可否認，然而反對博士者何以便成爲了『叛國之徒』呢？博士志在『救火』，情見乎辭，但既『覺得這一班人成不了什麼氣候』，又何必那樣深惡痛絕：『他』而『們』之焉，『我』而『們』之焉，分得來那樣山青水碧！『他們』雖『用盡方法要挑怒』你，你不『怒』好了，何必便那樣『不理』？其實也並非是『不理』。所謂禹稷以天下爲己任，人飢已飢，人溺已溺，博士誠以救世爲懷，何不恢宏你的德澤，或者用道理來說服，或者用行爲去感化呢？多救得一人，也算多盡得了一分『救火』的責任，又何况並非眞實『沒有東西』，而是至少有點『有組織』的『大本事』的『一班人』。你如把『他們』說服而感化了，那於博士的名山事業雖然幫助不了什麼，但於『救火』的工作上不是多有幾把手嗎？「兩萬」就可以抵得「幾十萬」，那是如何可以等閒得！

「介紹我自己的思想」，我沒有看見過，其中「罵唯物史觀的辯證法」的『二三百字』究竟是怎樣罵法，不得而知。葉青等人所『忙了幾年』的辯論是怎樣，我也還沒有見過。不過，我們平心靜氣地說，只要如博士所說是『無作用』，我想僅僅『二三百字』便要罵倒一種學說，似乎也有點難得近乎『平實』。馬昂諸哲的著作，忠實地被介紹了過來的並沒有幾種，而博士並不精通德文俄文也是周知的事實，那嗎，博士的『罵』是從何『罵』起來的呢？中國人究竟是中八股之毒太深，搭題文章一搭便可以搭到十萬八千里，有好些自命『幽默』之士，自己既不想努力，也不高興他人努力，看見略略要費點腦汁的硬性文字，一搖頭便以『洋八股』

三字了之，這搭題眞是從地球搭到了火星球。博士的「罵」大約和這不是一類吧？然而，見到「唯物史觀的辯證法」這個名詞，覺得和「洋八股」之罵，也像相差不遠。照一般的習慣語說來，如指方法言，是「唯物的辯證法」，如指思想言，是「辯證的唯物論」，所謂「唯物史觀的辯證法」，到底是「罵」的什麽對象呢？儘管博士是怎樣聰明天縱，別的很多人費了無數的心血所育種出來的學說，你連「正名」的初步還沒有走到，如何便「罵」了起來？更何況還要在「心裏暗笑」，這到底是什麽存心呢？我自己很慚愧，忝列於博士所說的「沒有東西」之流，實在是一點什麽也不懂得，只是對於別人的勞績，應該相當地尊重，而不一概抹煞的這一點，素來認爲是一個做人的必要事項。就要「罵」吧，與其憑空罵去，不如把那被罵的對象實示一點出來，只要它眞是該挨罵，一經實示，便萬人都得罵之，這，可說是最有效的罵法。無奈我們的力量太薄弱了，腦袋裏既「沒有東西」，錢袋裏「也沒有東西」，而事情卻又太奇特，中國的新文化，都說是爲這班「沒有東西」的人所「控制」了。不過，這倒也是近乎事實，我們是尊重辯證法的唯物論的人，新興的成果旣要忙着攝取，過去的遺產也得勤於接受。如在歐美，乃至日本，本是用不着我們去介紹的文化階層，也非得我們親自動手不可。「有東西」的不肯動，自然便只好由「沒有東西的」來「控制」了，那怪得誰呢？記得是十幾年前的事了，當時胡適博士曾發表過一篇宣言，說要專心譯述，在若干年之內替中國介紹一百種名著。後來似乎也沒見實行，但我離開了母國太久，也不知道近況是怎樣。不過，我想，怕也好不了許多。因爲誰有閑情逸趣，在「暗笑」別人，爲理不淸的筆墨官司『忙』呢。做點功德吧，少播些那種官司種子，怎樣呢？

三　談到「說儒」

「西游記的第八十一難」，我也還沒有看過，只是「論學近著」我在東京書肆的店頭是翻看過一下目錄的，那兒的第一篇「說儒」，我卻早

已拜讀過。是「史言研究所集刊第四本第三分」所載，承國內的友人送了一冊給我。那文章是很堂皇的，博引宏徵，高瞻闊步，蚴蚭炎炎，垂三萬言。我想，那一定是博士的得意之作。那文字不僅是「論學」，其實是大有關係於世道人心。我讀了的當時曾經很想說幾句話，但因不想賣弄愚陋，妄生是非，所以也就忍耐下去。但現在讀到胡博士的信，卻又不免把我引動了，把博士的鴻文取出來又研究了一回。

在給某女士的信上，博士在謙虛，說「我們又不甘心做你說的『慷慨激昂有光有熱』的文字——也許是不會做」，其實像「說儒」這篇大文，實在是近來罕有的雄篇，既「慷慨」以「激昂」，又「有光」而「有熱」。不信，我且先把那耶穌與孔子對比的一段抄錄在下面，讀者請過細地誦讀一遍吧。

「猶太民族亡國後的預言，也曾期望一個民族英雄出來『做萬民的君王和司令』（以賽亞書五五章四節）『使雅各眾復興，使以色列之中得保全的人民能歸回——這還是小事——還要作外邦人的光。推行我（耶和華）的救恩，直到地的盡頭』。（同書四九章六節）但到了後來，大衛的子孫裏出了一個耶穌，他的聰明仁愛得了民眾的推戴，民眾認他是古代先知預言的『彌賽亞』稱他為『猶太的王』。後來他被拘捕了，羅馬帝國的兵，『給他穿了衣服，穿上一件朱紅色袍子，用荊棘編條冠冕，戴在他頭上，拿一根葦子放在他右手裏；他們跪在面前，戲弄他說：『恭喜猶太人的王阿！』』戲弄過了，他們帶他出去，把他釘死在十字架上。猶太人的王『使雅各眾復興，使以色列歸回』的夢想，就這樣吹散了。但那個釘死在十字架的殉道者，死了又『復活』了：『好像一粒芥菜子，這原是種子裏最小的，等到長大起來，却比各樣菜都大，且成了一株樹，天上的飛鳥來宿在他的枝上』；他真成了『外邦人的光，直到地的盡頭』。

「孔子的故事也很像這樣的。殷商民族亡國以後，也曾期望『武丁孫子』裏有一個無不勝的『武王』起來，『大糦是承』，『肇域彼四

海」。後來這個希望漸漸形成了一個「五百年必有王者興」的懸記，引起了宋襄公復興殷商的野心。這一次民族復興的運動失敗之後，那個偉大的民族仍舊把他們的希望繼續寄託在一個將興的聖王身上。果然，亡國後的第六世紀裏，起來了一個偉大的「學而不厭，誨人不倦」的聖人。這一個偉大的人不久就得着了許多人的崇敬，他們認他是他們所期待的聖人；就是和他不同族的魯國統治階級裏，也有人承認那個聖人將興的預言要應在這個人身上。和他接近的人，仰望他如同仰望日月一樣，相信他若得着機會，他一定能「立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。」他自己也明白人們對他的期望，也以泰山梁木自待，自信「天生德於予」，自許要做文王周公的功業。到他臨死時，他還做夢「坐奠於兩楹之間」。他抱着「天下其孰能宗予」的遺憾死了，但他死了也「復活」了，「人能弘道，非道弘人」。他打破了殷周文化的藩籬，打通了殷商民族的畛域，把那含有部落性的「儒」抬高了，放大了，重新建立在六百年殷周民族共同生活的新基礎之上；他做了那中興的「儒」的不祧的宗主；他也成了「外邦人的光」。「聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，……凡有血氣者莫不尊親」。」

眞眞堂哉皇哉，波瀾壯闊，在胡適博士的著作中像這樣的文字我恐怕是很少見的。這不用說是有近時的「民族復興」的氣運在裏面流蕩，民族之氣鍾於一人，所以下筆才能有這樣的雄渾。讀了這篇文章而不受啓發，不從新睜開眼睛來看看我們這位偉大的聖人，不感嘆着我們這位偉大的聖人是「復活」了，這樣的人，我相信是不會有的。我自己就是受了啓發而睜開了眼睛來的一個，我看見我們的聖人的確是「復活」了，「復活」在南京或北平的十字街頭，坐在汽車，似乎還銜了隻埃及蔟在口裏。

假使是純粹地立在宗教的情操上說，「說儒」是無可辯駁的。復祀文廟的盛典在中國或許也有復活的一天吧。我相信胡適一定是民國以來第一位値得進孔廟的儒者。不過假如要從學問的立場上來說，那就有點尷尬了。因此，在「說儒」發表以後，也就有好幾位並非「沒有東西」派的學

者提出過異議。我所見到的有江紹原和馮友蘭兩位的著作，可惜一時尋檢不出來，不能作詳細的徵引和介紹；但我相信這兩位的著作，在國內見到的人一定很多，我在這兒也只好偷個懶，趕着自己所想說的話說說便是了。

四　三年之喪並非殷制

做學問與純粹地做文章不同，非有堅實的根據，是不行的。自然，胡適博士是當今的大學者，他而且是素來主張懷疑，注重實驗的人，他發表了那樣堂皇的一篇文章，不能說沒有根據。所以問題便在他的根據上了，那根據如不堅實，儘管是怎樣堂皇的建築，終不外是一座蜃氣樓。最主要的根據怕是三年喪制的溯源吧。三年喪制本是儒家的特徵，胡適博士往年是認爲孔子的創制，據我所見到也是這樣。但在『說儒』裏他却改從了傅斯年說，以爲這種制度本是殷人所舊有，殷滅於周，殷之遺民行之而周不行，下層社會行之而上層社會不行，故孔子說『夫三年之喪，天下之通喪也，』而孟子時的滕國父兄百官反對行此喪制時，說『吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行。』這個新說在求文獻的彼此相安，面面周到上，誠然是美滿的發明，但可惜依然是沒有證據。

尙書無逸篇裏說：『其在高宗，時舊勞於外，爰曁小人，作其卽位，乃或亮陰三年不言』，這個故事大約就是唯一的證據了吧。但這個故事，在孔子的大門人子張已就弄不明白，曾經質問過他的先生。論語憲問篇載有他們師弟間的問答：

『子張曰：書云「高宗諒陰，三年不言」，何謂也？

『子曰：何必高宗，古之人皆然！君薨，百官總己以聽於冢宰三年。』（註）

註：呂氏春秋審應覽重言云『人主之言，不可不愼，高宗天子也，卽位，諒闇三年不言。卿大夫恐懼患之，高宗乃言曰：「以余一人正四方，余唯恐言之不類也，茲故不言」。古之天子其重言如此，故言無遺者』。對此故事作爲愼言解，可見儒家解釋直到戰國末年，亦尙未成爲定論。

這段文字在「說儒」裏也是被徵引了的，博士對此絲毫沒有懷疑，但我覺得我們的聖人似乎有點所答非所問。『諒陰』或『亮陰』（也有作『諒闇』或『梁闇』的）這兩個古怪的字眼，怎麼便可以解爲守制呢？一個人要『三年不言』，不問在尋常的健康狀態下是否可能，即使說用堅强的意志力可以控制得來，然而如在『古之人』或古之爲人君者，在父母死時都有『三年不言』的『亮陰』期，那麼無逸篇裏所舉的殷王，有中宗，高宗，祖甲，應該是這三位殷王所同樣經歷過的通制，何以獨把這件事情繫在了高宗項下呢？子張不解所謂，發出疑問，正是那位『堂堂乎張也』的識見過人的地方。可惜孔子答案只是一種獨斷式，對於問題實在並沒有解決到。而所謂『古之人皆然』的話，尤其是大有問題的。眞眞是『古之人皆然』嗎？在這兒却要感謝時間的經過大有深惠於我們，我們三千年下的後人，却得見了爲孔子所未見的由地底發出的殷代的文獻。

一『癸未王卜貞：酒肜日自上甲至於多后，衣。亡它自尤。在四月，惟王二祀』。（殷虛書契前編三卷二十七葉七片）

二『□□王卜貞：今由巫九咎，其酒肜日（自上甲）至於多后，衣。亡它在尤，在（十月）又二。王稽，曰大吉。惟王二祀。』（同三卷二十八葉一片）

三『癸巳王卜貞：旬亡尤。王稽，曰吉。在六月，甲午，肜羌甲。惟王三祀。』（同續編一卷二葉五十片）

四『癸酉王卜貞：旬亡尤。王稽，曰吉。在十月又一，甲戌，妹工典，其萈，惟王三祀。』（同一卷五葉一片）

這些是由安陽小屯所出土的殷代卜辭，由字體及辭例看來，是帝乙時代的記錄。（時代規定的說明很長，在此從略。下面將有略略談到的地方。）這裏面還有少數的字不認識，但大體上是明白的。請看這兒有什麼三年之喪的痕跡呢？第一第二兩例的『衣』是『五年而再殷祭』的殷，古人讀殷聲如衣，這是已成定論的，是一種合祭。兩例都同在『王二祀』，即王即位後的第二年，一在四月，一在十二月，僅隔七八月便行了兩次殷

祭，已經和禮家所說的殷祭年限大有不同；而在王即位後的第二年，為王者已經在自行貞卜，自行主祭，古者祭祀偵神必有酒肉樂舞，王不用說是親預其事了。這何嘗是「三年不言」，「三年不為禮」，「三年不為樂」？何嘗是「百官總己以聽於冢宰」，做個三年的木偶呢？

第三第四兩例也是同樣。那是在王的即位後第三年，一在六月，一在十一月，而王也在自行貞卜，自行禱祭，自行主祭。

這些是祭祀的例子，此外，畋獵行幸之例雖然還沒有見到，但我相信一定是會有的，或者還藏在地底，或者已經出土而未見著錄。而且卜辭繫年是稀罕的例子，畋獵行幸之例已見著錄者已經很多，雖然通未繫年，但要說那裏面絕對沒有王元祀，王二祀，王三祀時的貞卜，那是誰也不能夠的。

殷代的金文很少，繫着元祀、二祀、三祀的例也還沒有見到。周代的是有的，也毫無三年喪制的痕跡。但那是事屬於周，在這兒便不便徵引了。

五　高宗諒陰的新解釋

根據上舉鐵證，我們可以斷言：殷代，就連王室都是沒有三年之喪的。結果自然是孔夫子說了謊話，但這也沒有辦法，雖身為聖人，偶爾說了兩句不實在的話，倒也無關緊要，只要他說這話的動機，不是為的招謠撞騙，而是要望人學好，雖說了也是無傷於其為大聖大賢的。孟子在談三年喪制的時候，竟說到「自天子達於庶人，三代共之」的話，豈不是宣傳的更厲害了嗎？問題倒應該回頭去跟着二千年前的子張再來問一遍：

「書云『高宗諒陰，三年不言』何謂也？」

健康的人，要『三年不言』那實在是辦不到的事體。但在某種病態上是有這個現象的。這種病態，在近代的醫學上謂之『失言症』(Aphasie)，為例並不稀罕。據我看來，殷高宗實在是害了這種毛病的。所謂『諒陰』或『諒闇』大約便是這種病症的古名。陰同闇是假借為瘖，口不能言謂之瘖。闇與瘖同從音聲，陰與瘖同在侵部。文選思玄賦「經重瘖乎寂寞

分」；舊注「瘖古陰字」，可見兩字後人都還通用。這幾個字的古音，如用羅馬字來音出，通是 am，當然是可以通用的。亮和諒，雖然不好強解，大約也就是明確與真正的意思吧。那是說高宗的啞，並不假裝的。得到了這樣的解釋，我相信比較起古時的『宅憂』、『倚廬』的那些解釋要正確得多。請拿尚書的本文來說吧。『其在高宗，時舊勞於外，爰暨小人；作即其位，乃或亮陰，三年不言，』是說高宗經歷了很多的艱苦。在未即位之前，曾在朝外與下民共同甘苦（大約是用兵在外面），即了位之後，又患了真正的瘖啞症，不能夠說話，苦了三年。這樣解來，正是盡情盡理的。

據上所述，可見把『諒陰三年』解為三年之喪，也不過如把『雨我公田』解為井田制之類而已。那自然是同樣的不可靠。本來孔子原是注重實驗的人，他要談殷禮，曾痛感到宋國文獻之不足徵，高宗的故事自然也是無多可據的，僅僅六個字，也把它解成了『君薨，百官總己以聽冢宰三年』，大約是由於他的『託古改制』的苦衷，加以濟世心切，又來一句『古之人皆然』的話，都不過如敝同鄉蘇東坡的『想當然耳』之類，知道得這一層，那麼『天下之通喪也』的那一句，也就儘可以不必拘泥了。如一定要與聖人圓個謊，我看也儘可以解為『古之天下』，或者來個懸記，說是『將來之天下』，也是可以的。好在論語本是孔子的徒子徒孫們的斷爛筆記，偶爾脫落幾個字本是事有可能。

我要再來申說一下那『失言症』的病理。那種病症說是有兩種型，一種是『運動性失言症』（Motorische Aphasie），一種是『感覺性失言症』（Sensorische Aphasie），前者的腦中語識沒有失掉，只是末梢的器官不能發言，有時甚至於連寫也不能寫。不過你同他講話他是明白的。後者是連腦中語識都失掉了，聽親人說話儼如聽外國語。德國話稱這種為 Worttaubheit 或 Seelentaubheit，譯出來是『言聾』或『魂聾』。『魂聾』這個名稱我覺很有意思，世間也儘有些人大有『聽而不聞』的本領，大約實際上也有些是患了『魂聾』吧？兩種失言症都有種種輕重的程度，

我在這兒不便寫醫學講義，只好暫且從略。但其病原呢？據說是大腦皮質上的左側的言語中樞受了障礙。有時是有實質上的變化，如像腫瘍外傷等，有時卻也沒有。沒有的自然是容易望好的。殷高宗的失言症，大約是沒有實質變化的一種，因爲他是沒有受手術而自然痊癒了的，由這兒我們可以推想得到。

殷高宗的『諒陰』既是失言症而非倚廬守制，那嗎三年之喪乃殷制的唯一的根據便失掉了。

六 論「周易」的制作時代

胡適博士似乎很相信周易，「說儒」裏面屢屢引到它。最有趣味的是他根據章太炎把「需」卦的那些卦爻辭來講儒，他說那兒所刻畫的是孔子以前的柔懦而圖口腹的儒者。孔子的出現是把這種儒道改革了的。有趣是有趣，可惜牽强得有些不近情理，記得已經由江紹原把他駁斥了。但他除「需」卦而外也說到其它的，你看他說：

> 「我們試回想到前八世紀的正考父的鼎銘，回想到周易裏謙、損、坎、巽等等教人柔遜的卦爻辭，回想到曾子說的「昔者吾友嘗從事」的「犯而不校」，回想到論語的「以德報怨」的問題，——我們不能不承認這種柔遜謙卑的人生觀正是古來的正宗儒行。孔子早年也從這個正宗儒學裏淘鍊出來的……後來孔子漸漸超過了這個正統遺風，建立了那剛毅弘大的新儒行，就自成一種新氣象。」

這兒的大前提中也把周易的謙、損、坎、巽等卦包含着。周易裏面也有乾、大、壯、晉、益、革、震等等積極的卦，爲何落了選，都暫且不提。其實要把周易來做論據，還有一個先決問題橫亙着的，那便是周易的制作時代了。這層博士也是見到了的，你看他說：『周易制作的時代已不可考了』，但回頭又下出一個『推測』，說『易的卦爻辭的制作大概在殷亡之後，殷民族受周民族的壓迫最甚的一二百年之中』，而斷定作者『是殷人』。再要說句不客氣的話，這個『推測』和斷定，是連邊際也沒

有關到的。關於這，我在三年前已經用日本文寫過一篇「周易之構成時代」。發表在日本的「思想」雜誌上（一九三五年四月）那文章早就由我自己譯成中文寄回國去，大約不久就可以問世了吧。

我的見解周易的作者是馯臂子弓，作的時期是在戰國前半。詳細的論證已有專文，但在這兒不妨把個重要的揭發寫出。

（益，六三） 「中行告公，用圭。」

（益，六四） 「中行告公，從。」

（泰，九二） 「朋亡，得尙(當)於中行。」

（復，六四） 「中行獨復。」

（夬，九五） 「莧陸夬夬，中行无咎。」

這些爻辭裏面的「中行」，尤其前四項無論怎樣看，都須得是人名或官名。這些爻辭裏面應該包含有某種故事的。想到了這一層，這鑰匙就落在我們手邊了。請看左傳僖公二十九年的傳文吧，那兒有這樣的話。

「晉侯作三行以禦狄，荀林父將中行，屠擊將右行，先蔑將左行。」

晉侯是晉襄公，「三行」之作是由他創始的。荀林父是最初的中行將，因而他便博得了「中行」的稱號，哀公十四的傳文稱他爲中行桓子。他的子孫，後來也就有了中行氏的一族。發現了這個典故，回頭去看那些爻辭，不是可以迎刃而解了嗎？尤其泰九二的「朋亡，得尙（當）於中行」，我看那明明說的是文公七年先蔑奔秦的事。那年晉襄公死了，晉人先遣先蔑士會到秦國去迎接公子雍，以爲襄公的後嗣，但到秦國派着兵把人送到令狐的時候，晉人却變了卦，出其不意地給秦兵一個邀擊，把秦兵打敗了，弄得先蔑士會都不得不向秦國亡命。左傳上說：

「戊子，敗秦師於令狐，至於刳首。己丑先蔑奔秦，士會從之。先蔑之使也，荀林父止之曰「夫人太子猶在而外求君，此必不行。子以疾辭，若何？不然，將及。攝卿以往，可也，何必子？同官爲寮，吾嘗同寮，敢不盡心乎？」弗聽。賦板之三章，又弗聽。及亡，荀伯盡送其帑及其器用財賄於秦曰：「爲同寮故也」。」

同寮亡命，豈不就是「朋亡」？「祁伯盡送其帑及其器用財賄於秦」，豈不就是「得尚於中行」？亡與行是押着韻的，想來這簡單的兩句大約是當時的口碑。口碑流傳既久，往往會和那故事的母胎脫離而成爲純粹的格言，編周易的人恐怕也只是當成一些格言在採納的吧？因爲「中行」兩個字與中庸同義，故爾一收便收到了五項。周易爻辭中像這樣明明白白地收入了春秋中葉的舊事，那年代也就可想而知了。要之，周易是後起的，事實上連孔子本人也沒有見過。論語上有「加我數年五十以學易可以無大過矣」的話，這是孔子和易經發生關係的唯一出處，但那個「易」字是有點蹊蹺的。據陸德明音義「易」字魯論作「亦」，可見那原文本是「加我數年，五十以學，亦可以無大過矣」，是後世的易家把它改了的。漢時高彪碑「恬虛守約，五十以斆」的兩句，正是根據的魯論。

七　論「正考父鼎銘」之不足據

正考父鼎銘在「說儒」中也返返復復地見了四五次，不用說也是胡適博士所根據的重要資料之一，但不幸這個資料更加是不可靠的。我在四年前曾做過一篇正考父鼎銘辨偽，登在東方雜誌上。文章發表後，我自己卻尙未見到。原因是東方雜誌在日本是禁止輸入的，這倒不知道爲了什麼緣故。但那篇舊作也還有不周到的地方，我現在要把那辨偽工作，重新在這兒整理一次。

正考父鼎銘不僅見於左傳，同時在史記的孔子世家裏面也有的。現在且把那兩項文字來對比一下。

左傳

「昭公七年，九月，公至自楚，孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者，從之。及其將死也，召其大夫曰：『禮，人之幹也。無禮，無以立。

吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而再滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。及正考父，佐戴武宣，三命茲益共。故其鼎銘云：『一命

而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饘於是，鬻於是，以餬余口」。其共也如是。

臧孫紇有言曰：「聖人有明德者，若不當世，其後必有達人」。今其將在孔丘乎？我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使學之，而學禮焉。以定其位。故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。仲尼曰：能補過者，君子也。詩曰「君子是則是效，」孟僖子可則效已矣。」

史記

「孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死，戒其嗣懿子曰：

孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何，始有宋而嗣讓厲公。及正考父佐戴武宣公，三命茲益恭。故鼎銘云：「一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。饘於是，鬻於是，以餬余口」。其恭如是。

吾聞「聖人之後，雖不當世，必有達者」。今孔丘年少好禮，其達者歟？吾即沒，若必師之。

及釐子卒，懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉。」

在一首一尾上有相當顯著的差異，尤其在開首處。史記索隱早就見到這點。他說「昭七年左傳曰：『孟僖子病不能相禮，乃講學之，及其將死』云云，按謂『病』者不能相禮爲病，非疾困之謂也。至二十四年僖卒，賈逵云：『仲尼時年三十五矣。』是此文誤也。」小司馬是以史記爲『誤』，但在我看來卻覺得冤枉。太史公儘管冒失，怎樣會至於連一個「病」字都看不懂？且他說「病且死」者，是孟釐子病危有將死之虞而實未即死，特遺囑是那時候留下來的。如照左傳的說法，是到十七年後將死時的說話，到那時孟懿子已經成人，何以還要把他屬之於大夫？孔子已經是相當的「達人」，何勞還要預言其將達？這些已經就有點毛病的，而那一首一尾的添加尤其着了痕跡。本來在春秋當時「相禮」的事是有儒者專業的，「不能相禮」並不足爲「病」，「孟僖」既「病」自己的「不能相禮」而教子弟師事孔子，許孔子爲未來的達人；孔子也就稱讚孟僖子是能夠補

過的「君子」，像這樣豈不是在互相標榜嗎？所以據我看來，我覺得左傳的文字顯然是劉歆玩的把戲，是他把史記的記載添改了一下，在編左傳時使用了的。然而就是史記的記載也依然有問題。史記中兩見正考父，另一處見於宋世家的後序。那裏說「襄公之時修行仁義，欲爲盟主，其大夫正考父美之。故追道契、湯、高宗，殷所以興，作商頌。」但兩處的年代却相隔了一百多年，這兒又是一個大縫隙。要彌縫這個縫隙，須得從詩之今古文家說說起。

原來詩說有三派，有魯詩，韓詩，毛詩。魯韓先進，是今文家，毛詩後起，是古文家。司馬遷是採用魯詩說的，他的商頌的制作時代與作者說，自然是本諸魯詩。史記集解言「韓詩，商頌亦美襄公」，又後漢書曹褒傳註引韓詩薛君章句說「正考父孔子之先也，作商頌十二篇」，據此可見韓詩也認爲商頌乃正考父所作，而正考父乃襄公時人。魯韓兩家完全是一致的，獨於後起的毛詩卻生出了異議，毛詩序說：

「微子至於戴公，其間禮樂廢壞，有正考甫者得商頌十二篇於周之大師，以那爲首。」

把正考父認爲戴公時人，而認商頌爲商之遺詩。這異說自然也有根據，前者便是左傳的「及正考父，佐戴武宣，」後者則出自國語「昔正考父校商之名頌十二篇於周大師，以那爲首。」（魯語閔馬父言）但這左傳和國語，其實是一套，同是經過劉歆玩過把戲的東西，而劉歆是古文家的宗主。說到這兒，我們總可以恍然大悟了吧。便是左傳昭七年文是劉歆的造作固不用說，便是史記孔子世家中的關於正考父的那一段，明明也是經過劉歆竄改的，尤其是那鼎銘，我確實地找着了它的家婆屋。那文字的前半是剽竊莊子，後半是摹倣檀弓的。

「正考父一命而傴，再命而僂，三命而俯，循牆而走。孰敢不軌？如而夫者一命而呂鉅，再命而於車上儛，三命而名諸父。孰協唐許？」

這是莊子列禦寇篇上的一節，本是有韻的文章，是否莊子親筆雖不敢斷言，總得是先秦文字。看這敍正考父「三命茲益恭」的情形，本來是第

三者的客觀描寫，而『孰敢不軌』一句也是第三者的批評。全節的大意是像正考父那樣的謙恭，世間上誰還敢爲不軌？但像那位魯鴛（如而夫）的那樣高傲，誰還想媲美唐堯許由。這是盡情盡理的 但這前半被劉歆剽竊去作爲正考父的鼎銘，便成爲了正考父的自畫自讚，而把『孰爲不軌』改爲『亦莫余敢侮，』竟直倨傲到萬分了。還有呢，莊子的原文本是『一命而傴，再命而僂』，傴與僂，是『傴僂』這個聯綿字的拆用。傴僂或作痀僂，又或作曲僂，今人言駝背也。此外，如車弓曰枸簍（見方言）地之隆起處曰甌窶（見史記滑稽列傳），人勞則弓背，故曰劬勞又作拘錄或輸錄（見荀子），都是一語之轉，但總先傴而後僂。一落到劉歆手裏，卻變成了先僂而後傴，這分明是他的記憶絞了線。左傳這是樣，史記也是這樣，正足證明是出於一個人之手。

鼎銘的前半已經弄得這樣可笑，而後半也同樣的可笑。饘粥是今人所謂稀飯。但古人鑄鼎是以盛牲牢魚鼈，並不是拿來熬稀飯的。古之人『鐘鳴鼎食』比較起現在的奏軍樂而吃西餐，覺得還要神氣。自然，拿沙鍋煮稀飯，今之乞丐爲之，古亦宜然。正考父既以『三朝元老』鑄鼎銘勛，而曰『饘於是，粥於是，以餬余口』，我是過的和討口子同樣的生活，拿鼎來煮稀飯的呀，這豈不是一位假道學？口氣倒很有點張老之風，要說不是出於摹倣，我有點碍難相信。檀弓有云：

『晉獻文子成室，晉大夫發焉。張老曰「美哉輪焉，美哉奐焉！歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。」……君子謂之善頌禱。』

劉歆不僅僞造了鼎銘，而且還僞造了史實。莊子所載的正考父三命本來並沒有說是三朝之命，在一朝而受三命乃至三命以上，都是可能的。然而劉歆卻把它解作三朝之命，而造出了『佐戴、武、宣』的史實出來，與今文家說大抬其杠子，弄得我們精於考證的胡適博士也爲所蒙蔽了，眞眞是誤人不淺。

但正考父儘管是宋襄公時人，鼎銘也儘管是僞，而他那『三命茲益恭』的態度，既見於莊子，則博士要引用來證明『柔慈爲殷人在亡國狀態

下養成的一種遺風』，是仍然說得過去的，只是把年代改晚一下好了。然而可惜，這正考父是宋國的貴族，歷代都只 宋國作大官，而宋國又是殷代遺民所聚集成的國，他在這兒就要充分地謙恭，並不足以解爲奴性；假使他是出在於魯周或齊晉，那就方便得多了。何況他所作的商頌，那格調的雄壯，音韻的洪朗，實在也並不懦弱。更何況他的先人中有『十年而十一戰』的孔父嘉，他的同國人裏面有勇名嘖嘖的南宮萬，足以令人想到這些遺民實在是有點『頑』的，柔慈云乎哉！奴性云乎哉！

八 「玄鳥」並非預言詩

「說儒」的另一個主要論據是把商頌的玄鳥 解爲預言詩，胡適博士告訴我們說：

『我們試撇開一切舊說，來重讀商頌的玄鳥篇：「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。武丁孫子——武王靡不勝。龍旂十乘，大糦是承。邦畿千里，維民所止。肇域彼四海，四海來假。來假祁祁，景員維河。殷受命咸宜，百祿是何。」此詩舊說以爲祀高宗的詩。但舊說皆無法解釋詩中的「武丁孫子」。也不能解釋那「武丁孫子」的「武王」。鄭玄解作「高宗之孫子有武功有王德於天下者，無所不勝服」。朱熹說：「武王，湯號，而其後世亦以自稱也。言武丁孫子，今襲湯號者，其武無所不勝」。這是誰呢？殷自武丁以後，國力漸衰；史書所載，已無有一個無所不服的「武王」了。』

博士這樣斷定之後，接着又說：

『我看此詩乃是一種預言：先述那「正域彼四方」的武湯，次預言一個「肇域彼四海」的「武丁孫子——武王」。』

於是又把『大糦』改爲『大艱』(艱)，說『這個未來的「武王」能無所不勝，能用「十乘」的薄弱武力，而承担「大艱」，能從千里的邦畿而開國於四海，這就是殷民族的中興英雄。』接着便搭上左傳昭七年的孟僖

子的話，更上搭了孟子的『五百年必有王者興』的話，於是乎這『懸記』，就和猶太民族的『彌賽亞』預言之應中到耶穌身上的一樣，便應中到孔子身上來了。博士費了很大的苦心，我們是應當承認的，然而却難令我們『俛首心服』。爲什麼呢？因爲牽强附會得太不成話了！

是的，『武丁孫子——武王靡不勝』，照舊說，的確是有點費解。因爲『武王』本是湯號，如何反成了武丁的孫子呢？故爾淸代的王引之在他的『經義述聞』裏也就把這詩改了一下，把下兩『武丁』改成『武王』，把『武王』改成『武丁』。那樣的改法，說是說得過去的，可惜沒有證據。其實那詩何須乎改字呢？自來的注家沒把它弄得淸爽的，只是讀法沒有弄得淸爽吧了。中國的舊時詩文不加標點，實在是一種苦人的東西，然如標點加錯了，卽如這『武丁孫子——武王靡不勝』一樣，依然還是苦人。不嫌重複，讓我把中間的幾句標點一下吧。

『商之先后，受命不殆，在武丁孫子，武丁孫子。（之部）』

『武王靡不勝，龍旂十乘，大糦是承。（蒸部）……』

這樣一來，想無須乎再要我加些注釋了吧？武王就是上面的武湯，所以說是『肇域彼四海』，肇者始也。前旣詠武湯，而又詠武王者，和『長發』是一樣的格調，所謂低徊反復，一唱三嘆者也。照我這標點，自然是『丁』也不用改，『王』也不用改，『糦』也不用改，胡適的預言說似乎可以還給猶太的『法利賽人』去了。

九　殷末的東南經略

再說『殷自武丁以後，國力漸衰；史記所載，已無有一個無所不服的『武王』了』，這也有點不盡合乎史實。其實就拿殷代最後的一個亡國之君，帝辛，來說吧。這人，被周及以後的人雖說得來萬惡無道，儼然人間世的混世魔王，其實那眞是有點太不公道的。人是太愛受人催眠，太愛受人宣傳了，我們是深受了周人的宣傳的毒。但就在周人裏面多少也還有些說公道話的人，例如荀子的非相篇雖然同一是在罵他，但如『長巨姣美，

天下之傑也；筋力超勁，百人之敵也』，這豈是尋常的材料？又再把左傳中批評他的話來看吧。

『紂克東夷而殞其身』。（昭十一年叔向語）

『紂之百克而卒無後』。（宣十二年欒武子語）

『恃才與衆，亡之道也；商紂由之，故滅。』（宣十五年伯宗語）

在這兒正表示着一幕英雄末路的悲劇，大有點像後來楚霸王，歐洲的拿破崙第一，他自己失敗了而自焚的一節，不也足見他的氣概嗎？但這些英雄崇拜的感慨話，我倒可以不必提，我們以純正的歷史家的觀點來說幾句『持平』的話，像殷紂王這個人對於我們民族發展的功勞是不可淹沒的。殷代的末年有一個很宏大的歷史事件，便是經營東南，這幾乎完全為周以來的史家所抹煞了。這事件，在我看來，比較起周人的翦滅殷室，於我們民族上的貢獻是更要偉大。這事件，由近年的殷虛卜辭的探討，才漸漸地重見了。

卜辭裏面有很多征尸方和盂方的紀錄，所經歷的地方有齊有雇（卽商頌『韋顧既伐』之顧，今山東范縣東南五十里有顧城），是在山東方面；有鬻（今安徽霍山縣東北三十里有鬻城）有攸（卽鳴條之條省文），是在淮河流域。我現在且舉幾條卜辭在下邊以示例：

一『甲戌王卜貞：乍（昨）余酒朕□酉。余步從侯喜正（征）尸方。上下毄示，余受又又（有佑），不曹哉。𠂤告於大邑商，亡它在畎。王稽曰吉。在九月遘上甲□。隹十祀』。（卜辭通纂第五九二片）

這是我由兩個斷片所復合的，一半見殷虛書契前編四卷十八葉一片，另一片見同書三卷二十七葉六片。字雖不盡識，文雖不盡懂，但在某王的十年九月有征尸方的事，是很明瞭的。

二『癸巳卜黃貞：王旬亡畎。在十月又二。正尸方，在鬻。

『癸卯卜貞貞：王旬亡畎。在正月，王來正尸方。于攸侯喜□□』

此明義士牧師（J.M.Mensies）藏片，據董作賓『甲骨文斷代研

究例」所引，原拓未見。

三「癸巳卜貞：王旬亡𡆥。在二月，在齊次。隹王來正尸方。」（前編二卷十五葉三片）

四「癸亥卜黃貞：王旬亡𡆥，在九月。正尸方。在雇。」（前編二卷六葉六片）

五「……在二月，隹王十祀。王來正盂方伯（炎）。」（獸頭刻辭，卜辭通纂五七七片）

六「丁卯王卜貞：今𡆥巫九咎，今其從多田（甸）于（與）多伯，正盂方伯炎。専衣。翌日步，亡左，自上下繫示，余受𠂇又（有佑），不𠭖𢦏。𡆥告於玆大邑商，亡它在𡆥。王稽曰弘吉。在十月，遘天丁翌。」（中央研究院藏片）

七「庚寅王卜在𩁹次貞：㞢林方，亡災。

壬辰王卜在𩁹貞：其至於𢍰，𧆑祖乙次，往來亡災。

甲午王卜在𩁹次貞：今日于步於𠱪，亡災在十月二，隹十祀彤。」（庫方甲骨第一六七二片）

以上七例算是最重要的，由其年月日辰，人名地名等以爲線索，可以知道是同時的紀錄。問題是那「王十祀」的「王」究竟是誰？關於卜辭的研究近來大有進境，差不多已經辦到能斷定每一片的約略時代了。這位「王」，在我是定爲帝乙，而在董作賓和吳其昌兩位則定爲帝辛，主要的根據便是舊文獻中帝辛有克東夷的紀載，與這相當。但是帝辛時代的殷都是朝歌，是帝乙末年所遷移的，在安陽的小屯，不得有帝辛的卜辭。現存卜辭數萬片中無祭帝乙之例，又其他直系先妣均見，獨武乙之配妣戊（見戊辰彝）及文丁之配（在帝辛則爲妣）不見，均其堅決的消極證據。實則帝乙經營東南之事於舊史亦未見得全無蹤影。後漢書東夷傳云：

「夷有九種，曰畎夷，于夷，方夷，黃夷，白夷，赤夷，玄夷，風夷，陽夷……殷湯革命，伐而定之，至於仲丁，藍夷作寇。自是或服或畔，三百餘年。武乙衰敝，東夷侵盛，遂分遷淮岱，漸居中土。」

這兒所說的「或服或畔」，便表明殷代自仲丁而後隨時都在和東夷發生關係的，「畔」了如不去征討，敵人那裏會「服」？可見征東夷一事在殷末是循環的戰征，不能專屬於帝辛一人。大抵帝乙十年曾用兵一次，有所征服。在其二十年還有一段長期南征的事跡，在這兒暫且不提。不過到了帝辛時東夷又叛變了，又作過一次或不僅一次的征討吧了。左傳昭四年，楚國的椒舉說：「商紂爲黎之蒐，東夷叛之」，在這「爲黎之蒐」以前的東夷之服，豈不是帝乙遠征之所致嗎？帝乙所征的盂方自然就是于夷，所征的林方大約是藍夷，古音林藍都是讀Lam的，所謂尸方，大約是包括東夷全體，古音尸與夷相通，周代金文稱夷也用尸字。看這情形，尸當是本字，夷是後人改用的，稱異民族爲「尸」者，猶今人之稱「鬼子」也。

帝辛的經營東南，他的規模似乎是宏大的。你看古本泰誓說：「紂有億兆夷人亦（大）有離德，余有亂（舊作亂）臣十人同心同德」（見左傳昭二十四年），這億兆的「夷人」必然是征服東夷之後所得的俘虜。俘虜有億兆之多，可見殷的兵士所損耗的亦必不少。兵力損耗了，不得不用俘虜來補充，不幸周人在背後乘機起來，牧野一戰便弄到「前徒倒戈」。那並不是殷人出了漢奸，而是俘虜兵掉頭了。

然而儘管是帝辛失敗了，他的功績是可以抹煞的嗎？帝乙帝辛父子兩代在盡力經營東南的時候，周人圖謀不軌地打起了別人的後路來，殷人是失敗了，但他把在中原所培植起來的文化讓周人在某種控制之下發展下去，而自己却又把周文化帶到了東南。殷人被周人壓迫，退路是向着帝乙帝辛兩代所經略出來的東南走。在今江蘇西北部的宋國，長江流域的徐楚，都是殷的遺民或其同盟民族所闢出的殖民地，而其濫觴卻在殷末的東南經營。更透闢地說一句：中國南部之得以早被文化，我們是應該紀念殷紂王的。

知道得這一層，我們可以揣想，在宋人的心目中一定不會把殷紂王看得來和周人所看的那樣。他們就要稱他爲「武王」，要紀念他其實都是說

得過去的了。何必一定要生搶活奪地把它說成預言呢？玄鳥篇的預言說看已拉倒，左傳昭七年的那個預言也只是那一套，那不過是七十子後人要替孔子爭門戶所幹的小小的宣傳而已。至於孟子所說的「五百年必有王者興」，那是他由歷史上所見到的一個約略的週期，所謂「由堯舜至於湯五百有餘歲……，由湯至於文王五百有餘歲，……由文王至於孔子五百有餘歲」，也並不是前人有此預言而在孔子身上生出應驗。并且就算是個千眞萬確的預言吧，那種毫無科學根據的一種祈向，究竟有什麼學問上的意義而值得提起呢？譬如二三十年來的鄉下人每在希望有「眞命天子」出現，而我們要來附會一下，說這「懸記」是應在胡適身上了。因爲胡適是當今的馬丁路德，他在儒教中發現了新的意義，他的「聲名洋溢乎中國」，眞成了「外邦人的光，直到了地的盡頭」。這樣一來豈不是有點滑稽嗎？

十 論儒的發生與孔子的地位

中國文化導源於殷人，殷滅於周，其在中國北部的遺民在周人統制之下化爲了奴隸，在春秋時代奴隸制崩潰了下來，接着便有一個燦爛的文化期開花，而儒開其先，這是正確的史實。這種見解我在十年前早就提倡着而且不斷地在證明着，說儒的出發點本就在這兒，雖然博士對於我未有片言隻字的提及。但是從這兒機械式的抽繹出這樣一個觀念說：儒是殷民族的奴性的宗教，得了孔子這位大聖人才把它「改變到剛毅進取的儒」；更從而牽强附會地去找尋些莫須有的根據；這却不敢說是「青出於藍而勝於藍」的。這種的研究態度正是所謂「公式主義」，所謂「觀念論」的典型，主張實驗的胡適博士，明白地在走轉路了。

儒誠然有廣義與狹義的兩種，秦漢以後稱術士爲儒，但那是儒名的濫用，并不是古之術士素有儒稱。今人中的稍稍陳腐者更有用「西儒」「東儒」一類的名詞的了。秦以前術士稱儒的證據沒有的，孔子所說的「君子儒」與「小人儒」並無根據足以證明其爲術士與非術士。下層民庶間，伊古以來當有巫醫，然巫醫自巫醫，古並不稱爲儒。儒應當本來是「鄒魯之

士紳先生』們的專號，那在孔子以前自然是有的，但只是春秋時代的歷史的產物，是西周的奴隸制崩潰了之後所產生出來的成果。

在殷代末年中國的社會早就入了奴隸制的。看殷紂王有『億兆夷人』，且曾以之服兵役，倣可以知道那時的奴隸制的規模已是怎樣地宏大。周人把殷滅了，更把黃河流域的殷遺民也奴隸化了，維持着奴隸所有者的權威三四百年，但因奴隸之時起叛變，（西周三百年間與南國構兵，宣王時的兮甲盤銘者有『諸侯百姓毋敢或入蠻宄貯（賦）』語，可知北人多逃往南國，）農工業之日見發達，商業資本之逐漸佔優勢，尤其各國族相互間的對於生產者的拐誘優待，……這些便漸進地招致了奴隸制的潰滅，貴族中的無能者便沒落了下來，這部貴族沒落史，在官制的進化上也是可以看出的。

『天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜。天子之五官，曰司徒、司馬、司空、司事、司寇，典司五衆。天子之六府，曰司土、司木、司水、司草、司器、司貨，典司六職。天子之六工，曰土工、金工、石工、木工、獸工、草工，典制六材。』

這是禮記的曲禮裏面所說的古代官制，這兒包含着祝宗卜史的六大，在古時是最上級的天官，然而在春秋這些都式微了，倒是『典司五衆』的一些政務官大出其風頭。所謂『禮樂征伐自大夫出』，便是這個事實的隱括了。再進，更鬧到『陪臣執國命』的地步，『天官』們的零落也就再不堪問了。司馬遷的報任少卿書裏面有句話說得最醒目：

『文史星曆近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優所畜，流俗之所輕也。』

這是走到末路的祝宗卜史之類的貴族們的大可憐相，這些，就是『儒』的來源了。儒之本義誠然是柔，但不是由於他們本是奴隸而習於服從的精神的柔，而是由於本是貴族而不事生產的筋骨的柔，古之人稱儒，大約猶今之人稱文縐縐，稱酸溜溜，起初當是俗語而兼有輕蔑意的稱呼，故爾在孔子以前的典籍中竟一無所見。「周禮」裏面有儒字，但那並不是孔

子以前的書，而且是經劉歆竄改過的。

儒所以先起於鄒魯而不先起於周或其它國者，記得馮友蘭說過一番理由，大意是說周室東遷，文物已經喪失，而魯在東方素來是文化的中心。我看這理由是正確的。左傳定四年成王分封魯公伯禽時，曾「分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器」，比較起同時受封的康叔唐叔要特別隆厚。這最初所分封的「祝宗卜史」或許有一部份是殷代的舊官而歸化了周人的，但是由這些官職之尊貴上看來，互周代數百年間不能說完全為殷人所獨佔，當前便有實物的示教。請看所謂「滿洲國」的大官們不是年年都在更替，而且快要鬧到「碩果僅存」了嗎？

事實上魯國在春秋初年要算是最殷盛的強國。例如桓公十三年魯以紀鄭二小國與齊宋衛燕戰而使「齊師宋師衛師燕師敗績」，足見那國力是怎樣的雄厚。後來漸漸為它的芳鄰商業的齊國所壓倒，但它自己本身的產業也有進化的。宣公五十年的「初稅畝」便告訴我們那兒早已有莊園式的農業經濟存在，土地的私有在逐漸集中了。就這樣由於內部的發展與外來的壓迫，便促進了社會階層的分化，權力重心的推移，官制的改革，於是便產生了儒者這項職業。

儒，在初當然是一種高等遊民，無拳無勇，不稼不穡，只曉得擺個臭架子而為社會上的寄生蟲。孔子所說的「小人儒」當即這一類。這種破落戶，因為素有門望，每每無賴，鄉曲小民狃於積習，多不敢把他們奈何。他們甚而至於做強盜，做劫塚盜墓一類的勾當。莊子外物篇裏面有這樣一段故事：

「儒以詩禮發塚。
大儒臚傳曰：「東方作矣，事之何若？」
小儒曰：：「未解裙襦，口中有珠。」
詩固有之曰：「青青之麥，生於陵陂，生不布施，死何含珠為」？
接其鬢，壓其顪，儒以金椎控其頤，徐別其頰，無傷口中珠。」

這是一篇絕妙的速寫，即使認為是寓言或小說，都是社會上有那樣的

事實才在作品裏面反映了出來的。

但是在社會陵替之際，有由貴族階級沒落下來的儒，亦有由庶民階級騰達上去的暴發戶。詩經裏面，尤其國風裏面，諷刺這種暴發戶的詩相當地多，那也就是一些沒落貴族的牢騷了。暴發戶可以誚鄙沒落貴族爲文謅謅，就是所謂『儒』，而文謅謅的先生們也白眼暴發戶，說聲『彼其之子，不稱其服』。更激烈得一點的便要怨天恨人而大嘔其酸氣了。儘管這樣的互相鄙視，但是兩者也是相依爲用的，暴發戶需要儒者以裝門面，儒者需要暴發戶以圖口腹。故儒者雖不事生産（實不能事生産），也可以維持其潦倒生涯。相習既久，儒的本身生活也就不成其爲問題了。因爲既騰達的暴發戶可以豢養儒者以爲食客或陪臣，而未騰達的暴發戶可以豢養儒者以爲西賓以教導其子若弟，期望其騰達。到這樣，儒便由不生産的變而爲生産的。這大約也就是孔子所說的『君子儒』了，這是儒之職業化。

儒既化爲了職業，也就和農工商之化爲了職業的一樣，同成爲下層的人選擇職業的一個目標，因此世間上也就生出了學習儒業的要求來，本是由上層貴族零落下來的儒，現在才成了由下層的庶民規摹上去的儒了。孔子是在這個階段上産生出來的一個大師，他的一幫人竟集到了三千之多，他能够有那樣的旅費去周遊天下，能够到各國去和王侯分庭抗禮，我們是可以理解的。中國的文獻，向例不大談社會的情形，但我們也應該有點舉一反三的識見。孔子的這個『儒幫』能有這樣的隆盛，我們可以反推過去，知道當時的工商業的諸幫口，農業的莊園，也一定是十分隆盛的。

儒的職業化或行幫化，同時也就是智識的普及化。從前僅爲少數貴族所佔有的智識，現在却浸潤到一般的民間來了。這與其說是某一個偉大的天才之所爲，甯是歷史的趨勢使之不得不然的結果。時勢不用說也期待天才，天才而一遇到時勢，那自然會兩相煥發的，孔子是不世出的天才，我們可以承認，但他的功績却僅在把從前由貴族所獨佔的智識普及到民間來了的這一點。古人說他刪詩書，定禮樂，修春秋這話究竟應該打多少折扣，暫且不提，但是詩書禮樂春秋都是舊有的東西，並不是出於孔子的創

造。就那思想來說吧，儒家的關於天的思想，不外是詩書中的傳統思想，而最有特色的修齊治平的那一套學說，其實也是周代的貴族思想的傳統。從舊文獻上去引證據要多費一遍考證工夫，難得糾纏，我現在且從周代的金文裏面引些證據出來。厲王時代的大克鼎，虢旅鐘，番生簋，叔向父簋，便都是很好的證據。

（大克鼎）克曰『穆穆朕皇祖師華父，冲讓厥心，虛靜於猷，淑哲厥德。肆克（故能）恭保厥辟恭王，諫乂王家，惠於萬民，柔遠能邇。肆克友於皇天，頊於上下，渾沌無悶，錫盡亡疆。』

（虢旅鐘）虢叔旅曰『丕顯皇考惠叔，穆穆秉元明德，御於厥辟，渾沌無悶。……皇考嚴在上，翼在下，蓬蓬勃勃，降旅多福』。

（番生簋）『丕顯皇祖考，穆穆克哲厥德，嚴在上，廣啓厥子孫於下，擢於大服。番生不敢弗帥型皇祖考丕丕元德，用綢繆大命，定王位，虔夙夕敷求不僭德，用諫四方，柔遠能邇』。

（叔向父簋）叔向父禹曰『余小子嗣朕皇考，肇帥型先文祖，共明德，秉威儀，用綢繆奠保我邦我家。皇祖其嚴在上，降余多福繁釐，廣啓禹身，擢於永命』。

（爲求易於了解起見，凡古僻文字均已改用今字，史記引尙書例如此。）

請把這些銘辭過細讀一兩遍吧，修身、齊家、治國、平天下的那一套大道理，豈不都被包含在這裏的嗎？做這些彝器和銘文的都是周室的宗親，但他們所懷抱着的修己的德目，仍然是謙冲，虛靜，和穆，虔敬，足見得尙柔并不是殷人的傳統，也并不是出於奴隸的積習使然。故爾這些銘辭，就是胡適的那種觀念說的最倔强的反證。而且胡適所說的由孔子所『建立』的『那剛毅弘大的新儒行』，其實也已經被包含在這裏了。因爲這些銘辭都表現着一種積極進取的仁道，其操持是『夙夕敷求』，其目的是『柔遠能邇』。孔子所說的『郁郁乎文哉，吾從周』的話，讀到這些銘辭是可以得到新的領會的。

我們並不是想藐視孔子，我們只是想除去一切的先入之見，眞眞正正地說些「平實話」。這「平實話」，孔子自己也早說過不少，像「述而不作，信而好古」，像「我非生而知之者，好古敏以求之者」，像「學如不及，猶恐失之」，讀着這些話，很能令人受着深切的感動。孔子是最能「持平」的人，他所喜歡的弟子是顏淵，閔子騫，何必一定要把他本人粉飾爲希特勒和墨索里尼呢？

（一九三七，五，十九——二十四。）

莊子與魯迅

莊子與魯迅

最近聽見朋友講：年青一代的人要讀魯迅的作品恐怕是非有注解不行了。

這話是完全正確的，不僅年青一代的人，就像我們這一代的人，要通曉魯迅作品中的許多新舊故實和若干語彙，恐怕都要有精確的注解才行。中國古代大作家的作品大抵都有注釋行世，在歐美也是同樣，如但丁，莎士比亞，歌德之流。連他們的語彙都有專門研究家來編成辭典的。魯迅這位承先啓後的代表一個新時代的作家，把他的博洽的學識和經驗融化在了他那千錘百鍊的文體裏，非有耐心的人而且和魯迅生活比較接近的人來細心地做一番疏釋的工作，恐怕時代愈經遠了，愈要使人難於通曉的吧。現在已經有魯迅研究會成立了，我希望參加這個研究會的人切實地担負起這項任務。自然我們應該景仰而學習的是魯迅的精神或思想，但要把握魯迅精神或其思想是以通曉他的作品爲正確而且捷近的途徑。關於途徑的指示或除去這途徑上的若干險阻，如有溪澗則爲架橋梁，如有巉崖則爲闢甬道，這正是推廣魯迅精神或其思想者的應有的責任。

我自已很抱憾，平生不曾和魯迅見過一次面，多少挾着些意氣的作用，在他的生前我也很少讀他的作品。一直到他逝世的直後，當時我還陷在日本，靠着朋友的幫助替我蒐集了他的遺作的一部份，我才零碎地讀了一些。最近我又借了一部（註一）『魯迅全集』來，偷着餘閒，算把涂掉翻

譯之外的前七冊讀了一篇。我在日本初讀的時候，感覺着魯迅頗受莊子的影響，在最近的複讀上，這感覺又加深了一層。因爲魯迅愛用莊子所獨有的詞彙，愛引莊子的話，愛取莊子書中的故事爲題材而從事創作，在文辭上讚美過莊子，在思想上也不無有多少莊子的反映，無論是順是逆。這些引起了我的注意，所以我一邊讀，一邊便筆記了下來。當然，這是並不甚完全的，因爲讀的時候相當草率，而且翻譯的一部分還沒有讀完，朋友們却催促着我，要我整理出來發表。我現在姑且作爲一種注釋的初步工作寫成了一篇小文。對於將來的注釋家或一般讀者，能够供給若干的參攷，是我唯一的希望。

先舉語彙吧。「准風月談」的「感舊」以後（上）說：『他（魯迅）的文章中，誠然有許多字爲莊子所有，例如，「之乎者也」之類』。但其實不盡然。據我所見，爲莊子所獨有或創用的語彙，在魯迅作品中實屬屢見。例如：

一、『曼衍』（「人之歷史」，「科學史教篇」，「文化偏至論」，「摩羅詩力說」等）

〖齊物論篇〗（註二）『和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。』又見雜篇「寓言篇」。）

〖天下篇〗『以卮言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣。』

二、『天閼』（「科學史教篇」，「摩羅詩力說」）

〖逍遙遊篇〗『背負青天而莫之天閼。』（阻遏之意。）

三、『緣督』（「文化偏至論」）

〖養生主篇〗「爲善无近名，爲惡无近刑，緣督以爲經。」（守中之意）

四、『黮闇』（「文化偏至論」）

註一　我自己本預約有一部。可惜一直沒有到手。

註二　凡引「莊子」一篇名，均著一「篇」字以示區別。

〖齊物論篇〗『則人固受其黮闇。』(不明貌。)

五、『弔詭』(「文化偏至論」)

〖齊物論篇〗『是其言也，其名爲弔詭乎。』(即「德充符篇」之『諔詭』，或作『俶詭』，幻怪之意。)

六、『砉然』(「摩羅詩力說」)

〖養生主篇〗『砉然嚮然，奏刀騞然。』(古註云『砉音畫，皮骨相離聲，騞音近獲，聲大於砉。』)

七、『勃谿』(「墳」「我們現在怎樣做父親」)又「婦姑勃谿」(「華蓋集」，「碰壁之後」)。

〖外物篇〗「室無空虛，則婦姑勃谿，」

八、『傲倪萬物』(「文化偏至論」)

〖天下篇〗「獨與天地精神往來，而不傲倪於萬物。」

九、『發如機緘』(「文化偏至論」)

〖齊物論篇〗「其發若機括，其司是非之謂也。……其厭也如緘，以言其老洫也」。(魯迅所引，略有字誤。)

十、『天籟』，『地籟』，「人籟」，(「集外集—「音樂？」『莊周先生所指教的天籟，地籟和人籟。』)

具見「齊物論篇」。

這些單詞和單句確係莊子所獨有或創用的語彙，但大率見於魯迅初年的作品。他如「科學史教篇」的『孰先驅是，孰偕行是』的這種句法，很明顯地是摹做莊子「天運篇」的『孰主張是，孰維綱是』。這類的例子尚多，不及備舉，但也只見於初年的作品。

其次說到他引用莊子的完整的詞句。

一、『仁義之塗，是非之端，樊然淆亂』。(「文化偏至論」)

〖齊物論篇〗「仁義之端，是非之塗，樊然淆亂，吾惡能知其辯。」(端塗二字被引用顛到了。)

二、『雖有忮心，不怨飄瓦。』(「朝花夕拾」，「無常」)

〖達生篇〗『雖有忮心者，不怨飄瓦。』

三、『名者實之賓也。』（「朝華夕拾」「後記」）

〖逍遙遊篇〗『名者實之賓也，吾將爲賓乎？』

四、『林回棄千金之璧，負赤子而趨』（「華蓋集」「忽然想到之六」）

〖山木篇〗『林回棄千金之璧，負赤子而趨。或曰：爲其布（註三）與？赤子之布寡矣。爲其累與？赤子之累多矣，棄千金之璧負赤子而趨，何也？林回曰：彼以利合，此以天屬也。』

五、『彼亦一是非，此亦一是非』（「華蓋集」，「『我的籍和系』及其它」）

〖齊物論篇〗『彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。』

六、『「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之」，也是古聖賢明訓。』（「准風月談」——「新秋雜感之二」）

〖逍遙遊篇〗「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」

七、『我們雖掛孔子的門徒招牌，却是莊生私淑弟子。「彼亦一是非，此亦一是非」（出處見上），是與非不想辨；「不知周之夢爲蝴蝶歟？蝴蝶之夢爲周歟」？夢與覺也分不淸。生活要混沌，如果鑿起七竅來呢，莊子曰「七日而混沌死。」』（「南腔北調集「——論語一年」）

〖齊物論篇〗『昔莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與（歟），不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲蝴蝶與？蝴蝶之夢爲周與？周與蝴蝶，則必有分矣。』

〖應帝王篇〗『南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌

註三　布，財幣。謂値錢也。

之德，曰「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之」。日鑿一竅，七日而渾沌死。」

八、「老子說得好：「為之斗斛以量之，則并與斗斛而竊之」。」（「南腔北調集」——「偶成」）

又「老子曰「為之斗斛以量之，則并與斗斛而竊之」。」（「花邊文學」——偶成」）

〖胠篋篇〗「為之斗斛以量之，則并與斗斛而竊之；為之權衡以稱之，則并與權衡而竊之；為之符璽以信之，則並與符璽而竊之；為之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。」

（兩處都引用成「老子」去了。）

九、「莊生以為：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食」。」（「且介亭文附集」，「半夏小集之七」）

〖列禦寇篇〗「莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送，吾葬具豈不備耶？何以加此？」弟子曰：「吾恐烏鳶之食夫子也。」莊子曰：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也？」」

十、「先來引幾句古書。——也許記的不真確——莊子曰「涸轍之鮒，相濡以沫，相煦以濕，——不若相忘於江湖」。（「且介亭雜文末編」「「譯文」復刊詞」）又「莊子曾經說過：「乾下去的（曾經積水的）車轍裏的鮒魚，彼此用唾沫相濕，用氣相噓，」——然而他又說「倒不如在江湖裏，大家相忘卻的好。」」（「且介亭雜文末編」——「我要騙人」）

〖大宗師篇〗「泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。」（又見「天運篇」「不如作不若。）」

〖外物篇〗「莊周家貧，故往貸粟於監河侯。監河侯曰，諾。我將得邑金，將貸子三百金，可乎？莊周忿然作色曰，周昨來，有中道而呼者。周顧視車轍中有鮒魚焉。周問之曰，鮒魚來，子何

爲者耶？對曰：我東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉？周曰：諾。我且南遊吳越之王，激西江之水而迎子，可乎？鮒魚忿然作色曰：吾失我常與，我無所處，吾得斗升之水然活耳。君乃言此，曾不如早索我於枯魚之肆。」

十一、「莊子曰：「哀莫大于心死，而身死次之」。」（「爲自由書」——「內外」）

〔田子方篇〕「仲尼曰：惡，可不察與？夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」

以上共得十一條，有好幾條都不免有些小小的錯誤。尤其像第九條的把莊子誤引成老子；第十條的把兩處辭意誤合成一個；而且都誤到兩次，是值注得意的。但這，並不證明魯迅對於莊子讀得生，而實證明魯迅對於莊子讀得熟。我們把他早年的文字和晚年的文字比並起來看，便可以知道魯迅在早年實在是熟讀莊子的人，所以詞彙和語法，都留下了顯明的痕跡。但到晚年來，盡力想從古人的影響之下擺脫出來，莊子是丟生了。因早年熟讀，所以有不少的辭句活在記憶裏，但晚年丟生，所以有些實不免「記的不眞確」。「莊子」本是極容易接近的書，魯迅作文時，雖是自己有些耽心「記不眞確」，但也不願意一査，這兒正表現着魯迅的堅毅的性格的一面——雖略耽心，却有自信；因要擺脫，率性不翻。

第三，用莊子書中的故事或寓言作爲創作題材的，在「故事新編」裏有「出關」和「起死」二篇。

「出關」的開首一大段是採自「天運篇」裏的一段故事，我現在爲讀者便利起見，把兩者比並在下邊。

〔出關〕

老子毫無動靜的坐着，好像一段呆木頭。

「先生，孔丘又來了！」他的學生庚桑楚，不耐煩似的走進來，輕輕的說。

「請……………」

「先生，你好嗎？」孔子極恭敬的行着禮，一面說。

「我總是這樣子，」老子答道。「你怎麼樣？所有這里的藏書，都看過了罷？」

「都看過了。不過……」孔子很有些焦躁模樣，這是他從來所沒有的。「我研究詩、書、禮、樂、易、春秋六經，自以爲很長久了，夠熟透了。去拜見了七十二位主子，誰也不採用。人可眞是難得說明白啊。還是『道』的難以說明白呢？」

「你還算運氣的哩，」老子說，「沒有遇着能幹的主子。六經這玩藝兒，只是先王的陳迹呀。那裏是弄出跡來的東西呢？你的話，可是和迹一樣的。迹是鞋子踏成的，但迹難道就是鞋子嗎？」停了一會，又接着說道：「白鶂只要瞧着，眼珠子動也不動，然而自然有孕；蟲呢，雄的在上風叫，雌的在下風應，自然有孕；類，是一身上兼具雌雄的，所以自然有孕。性，是不能改的；命，是不能換的；時，是不能留的；道，是不能塞的。只要得了道，什麼都行，可是如果失掉了，那就什麼都不行。」

（中略）

一過就是三個月。老子仍舊毫無動靜的坐着，好像一段呆木頭。

「先生，孔丘來了哩！」他的學生庚桑楚詫異似的走進來，輕輕的說。「他不是長久沒來了嗎？這回的來，不知道是怎的？………」

「請……」老子照例的只說了這一個字。

「先生，你好嗎？」孔子極恭敬的行着禮，一面說。

「我總是這樣子，」老子答道。「長久不看見了，一定是躲在寓裏用功罷？」

「那里那里，」孔子謙虛的說。「沒有出門，在想着。想通了一點，鴉鵲親嘴；魚兒塗口水；細腰蜂兒化別個；懷了弟弟，做哥哥的就哭。我自已久不投在變化裏了，這怎麼能夠變化別人呢…………！」

「對對！」老子道。「你想通了！」

〖天運篇〗

孔子謂老聃曰：「丘治詩、書、禮、樂、易、春秋、六經，自以爲久矣，孰（熟）知其故矣，以奸（干）者七十二君，論先王之道而明周召之迹，一君无所鉤用。甚矣夫，人之難說也。道之難明耶？」

老子曰：「幸矣，子之不遇治世之君也。夫六經先王之陳迹也，豈其所以迹哉？今子之言，猶迹矣。夫迹，履之所出，而迹豈履哉！夫白鶂之相視，眸子不運而風化。蟲，雄鳴於上風，雌應於下風而風化。類，自爲雌雄，故風化。性不可易，命不可變，時不可止，道不可壅。苟其得道，无自而不可；失焉者，无自而可。」

孔子出，三月復見。

曰：「丘得之矣。烏鵲孺，魚傅沫，細要（腰）者化，有弟而兄啼。久矣夫，丘不與化爲人。不與化爲人，安能化人？」

老子曰：「可，丘得之矣。」

這裏而有好些話句，差不多完全是直譯。開首的『毫無動靜的坐着，好像一段呆木頭』，是譯自「田子方篇」的另外一段故事：『孔子見老聃。……曰：丘也眩與？其信然與？向者先生形體枯若槁木，似遺物離人而立於獨也』。『他的學生庚桑楚』也出自「庚桑楚篇」的『老聃之役有庚桑楚者』，『役』字，古註云『學徒，弟子。』

「起死」的開首一大段是出自「至樂篇」的一段寓言。這寓言在「莊子」中已經是一篇妙文字，經魯迅把他演化爲一幕笑劇，更加妙不可言。

〖起死〗

莊子——（黑瘦面皮，花白的絡腮鬍子，道冠，布袍，拿着馬鞭，上。）出門沒有水喝，一下子就覺得口喝。口喝可不是玩意兒呀，眞不如化爲蝴蝶。可是這裏也沒有花兒呀！……哦！海子在這裏了，運氣，運氣！（他跑到水溜旁邊，撥開浮萍，用手掏起水來，喝了十幾口。）唔，好了。慢慢的上路。（走着，向四處看，）阿呀！一個髑髏。這是怎的？（用馬鞭在蓬草間撥了一撥，敲着說：）

你是貪生怕死，倒行逆施，成了這樣的呢？（橐橐。）還是失掉地盤，喫着板刀，成了這樣的呢？（橐橐。）還是鬧得一塌胡塗，對不起父母妻子，成了這樣的呢？（橐橐。）你不知道自殺是弱者的行爲嗎？（橐橐橐！）還是沒飯吃，沒衣穿，成了這樣的呢？（橐橐。）還是年紀老了活該死掉，成了這樣的呢？（橐橐。）還是……

唉，這倒是我胡塗，好像在做戲了。那里會回答。好在離楚國已經不遠，用不着忙，還是請司命大神復他的形，生他的肉，和他談談閒天，再給他重回家鄉，骨肉團聚吧。

（放下馬鞭，朝着東方，拱兩手向天，提高了喉嚨，大叫起來：）至心朝禮，司命大天尊…………

（一陣陰風，許多蓬頭的，禿頭的，瘦的，胖的，男的，女的，老的，少的鬼魂出現。）

鬼魂——莊周，你這胡塗蟲！花白了鬍子，還是想不通。死了沒有四季，也沒有主人公，天地就是春秋，做皇帝也沒有這麼輕鬆。還是莫管閒事罷，快到楚國去幹你自家的運動……

『至樂篇』

莊子之楚，見空髑髏，髐然有形，撽以馬捶，因而問之曰：

「夫子貪生失理而爲此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅而爲此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜而爲此乎？將子有凍餒之患而爲此乎？將子之春秋故及此乎？」

於是語卒，援髑髏而臥。

夜半，髑髏見夢。曰：「子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則无此矣。子欲聞死之說乎？」

莊子曰：「然。」

髑髏曰：「死，无君於上，无臣於下，亦無四時之事。從然以天地爲春秋。雖南面王，樂不能過也。」

莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，爲子骨肉肌膚，反子父母妻

子，鄉里知識，子欲之乎？」

髑髏深矉蹙頞曰：「吾安能棄南面王樂，而復爲人間之勞乎？」

第四，作爲文章家，魯迅已曾經讚美過莊子，他的未完成的『古代漢文學史綱要』第三篇論到老莊，關於莊子的一段，雖然短簡，却頗扼要。他說：

『然文辭之美富者，實惟道家，「列子」「鶡冠子」皆晚出，皆後人僞作，今存者有莊子。莊子名周，宋之蒙人，蓋稍後於孟子，嘗爲蒙漆園吏。著書十餘萬言，大抵寓言，人物土地，皆空言無事實，而其文則汪洋闢闔，儀態萬千，晚周諸子之作，莫能先也。今存三十三篇，內篇七，外篇十五，雜篇十一；然外篇雜篇疑亦後人所加。於此略錄內篇之文，以見大概：

「齧缺問乎王倪曰：『子知物之所同是乎？』答曰：『吾惡乎知之？』『子知子之所不知邪？』曰：『吾惡乎知之？』『然則物無知邪？』曰：『吾惡乎知之？雖然，嘗試言之：庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則要疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處。……自我觀之：仁義之端，是非之塗，樊然殽亂。吾惡能知其辯？』齧缺曰：『子不知利害，則至人固不知利害乎？』王倪曰：『至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。若然者乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎？』」（「齊物論第二」）

「泉涸魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊，載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者；乃所以善吾死也。」（「大宗師」第六）

（此處還引[illegible]被擊而死一段，已見前，略。）

『末有「天下」一篇，（胡適謂非莊周作）則歷評「天下之治方術

著』，最推關尹，老子，以為『古之博大真人』，而自述其文與意云：

『芴漠無形，變化無常。死與生與？天地並與？神明往與？芒乎何之，忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。古之道術，有在於是者。莊周聞其風而悅之，以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時縱恣而不儻，不以觭見之也。以天下為沈濁不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣，獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物；不譴是非，以與世俗處。其書雖瓌瑋，而連犿無傷也。其辭雖參差，而諔詭可見。彼其充實，不可以已。上與物造者游，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆；其於宗也，可謂稠適而上遂矣。……』』

莊子在中國文化史上的確是一個特異的存在，他不僅是一位出類的思想家，而且是一位拔萃的文章家。我們僅從上面所零星徵引的一些寓言和故事看來，便可以知道他的文辭的確是『瓌瑋』而『諔詭』。是的，『汪洋闢闔，儀態萬千』，不僅『晚周諸子之作莫能先』，秦漢以來的一部中國文學史差不多強半是在他的影響之下發展。他的著書的體例，他自已說過是『寓言十九』卽是十分之九是寓言。也就是他自己的富有文學性的創作。我是這樣的感覺着，莊子這部書差不多是一部優美的寓言和故事集。他的寓言多是由他那葱蘢的想像力所構造出來的。立意每異想天開，行文多超脫有韻，漢代的辭賦分明導源於這兒，一般的散記文學也應該推他為鼻祖。足以和他分庭抗禮的，在韻文方面當數屈原，在散文方面或當推司馬遷吧。

第五，關於莊子的思想，在上舉『漢文學史綱要』的同一項目之下魯迅有如下的批評。

『然自史遷以來，均謂周之要本，歸於老子之言。然老子尚欲言有無，別修短，知白黑，而措意於天下；周則欲並有無修短白黑而一之，以大歸於『混沌』，其『不譴是非』，『外死生』，『無終始』，胥此意也。中國出世之說，至此乃始圓備。

『綜周季之思想，略有四派。（一）鄒魯派，皆誦法先王，標榜仁

義，以備庠之急，儒有孔，孟，墨有墨翟。(二)陳宋派，老子生於苦縣，本陳人也，貴清淨之治。迨莊周生於宋，則且以「天下爲沉濁不可與莊語」，自無爲而入於虛無。(三)鄭衞派，鄭有鄧析，申不害，衞有公孫鞅，趙有慎到，公孫龍，韓有韓非，皆言名法。(四)燕齊派，則多作空疏迂怪之談，齊之鄒衍，鄒奭，田駢，接子等皆其卓著，亦秦漢方士所自出也。」

看這批評，魯迅是把莊子認定爲純粹的出世派，純粹的虛無主義者，但過細研究起來，事實上似乎也不盡然。就拿一般認爲可靠的莊子內篇的七篇來說吧。第一篇的「逍遙遊篇」是莊子對於自己學說的序論；第二「齊物論篇」是他的認識論，第三，「養生主篇」論修身，第四「人間世篇」論處世，第五，「德充符篇」論精神修養的價值，第六，「大宗師篇」是本體論，第七，「應帝王篇」是他的政治理想。由這一貫的排列來看，莊子並不是純粹地忘情於人世的人。他是不滿意于他所處的時代爲一時的小利小害和相對的是非得失而起的擾攘爭奪，因而他要尋求一個絕對的眞理來，泯是非，忘利害，整齊一切。在他所認識的絕對的眞理，是一個形而上學的理解，那是毫無疑義的。他是認爲宇宙萬彙，一切芸芸種種的形象，都是出於一個超感官的眞宰，即是『道』的演變。『道』是萬彙的本體，它固然不是能視，聽，食，息的所謂神，也不是純粹抽象的理念，而只是在萬象背後的看不見，聽不到，摩不着，却可以直覺到的「實有」。因爲看不見，聽不到，摩不着，故在便宜上有時候稱之爲「無」，但並不是眞無。時間也不能範圍它，空間也不能範圍它，他是無終無始，無窮無際，周流八極，變化不居，這是它的本體論的梗概。由這本體演化而爲萬物，即生種種的差別相，自這差別的種種相而言，是有終有始，有倫有序，有分有辨；在人則是有彼有是，有是有非，有爭有競；但都是一時的，相對的。如自絕對的本體而言，萬象出於一源，則一切的差別都可消泯，本體無終始，萬物亦無終始；本體無窮盡，萬物亦無窮盡，因而是非彼是化而爲一。這是他的認識論的梗概。他就根據着這些觀念，建立出了

他的人生哲學，要人去體念本體的大同無私與其不斷的活動而效法它，忘却世間上的一切相對的是非得失。要恬淡無爲而無不爲。恬淡無爲者是毫無私心，毫無打算；而無不爲者便是不斷的活動。所以他說「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」只有死才是休息的時候，那麼一生是應該勞動。不過這勞動是應該純無打算，純無私慾。不是爲己，也不必就是爲人；但同時也就是爲己，就是爲人。人要知道生死是相對的現象，死是不足怕的，死了便冥合在本體裏去了，依然是無窮無際。你就火燒也吧，水溺也吧，絲毫都用不着驚動。人人都要如此，人人都各得遂其自由的生長，則人世上一切的紛爭都可消滅，而成爲理想的世界。莊子是在這樣想念着的，當然是一個觀念論者，但並不必是一個虛無主義者。

因爲是觀念論，又因爲被魯迅認爲了虛無主義，魯迅對於莊子的影響是想盡力擺脫，雖然他在思想上也不免受了些莊子的影響。這層，在魯迅自己都是承認了的。他說過：「就在思想上，也何嘗不中些莊周和韓非的毒。時而很隨便，時而很峻急。」（寫在「墳」後面）我們可略引兩段魯迅的話來和莊子比較吧。

「蟲蛆也許是不乾淨的，但它們並未自鳴清高。鷙禽猛獸以較弱的動物爲餌，不妨說是凶殘的罷，但它們並沒有豎過「公理」「正義」的旗子，使犧牲者直到被喫的時候爲止，還是一味佩服讚美它們。」（「朝華夕拾」——「狗，貓，鼠」）

「古今君子每以禽獸斥人，殊不知便是昆虫值得師法的地方也多著哪。」（「華蓋集」——「夏三蟲」）

這在我看來，就是莊子的「唯蟲能蟲，唯蟲能天」（庚桑楚篇）的主張。還有莊子的「天運篇」裏面有一段對話，也彷彿有同樣的警闢。

「商太宰蕩問仁於莊子。莊子曰「虎狼，仁也。」曰：「何謂也？」莊子曰：「父子相親，何爲不仁？」」

莊子的思想固然是過了時，但在他的當時却不失爲一個革命的見解。尤其像他那樣建立了一個宏偉的思想體系，以思想家而兼文章家的人，在

中國古代哲人中實在是絕無僅有。他的生活和行為，也很能和他的思想一致。我在年青的時候，也曾經愛讀過莊子。不僅喜歡他的文辭，並且還迷戀過他的思想，他的淡泊的生活，對於我尤具有過相當強靱的引力。我曾經做過一首詩，把他和荷蘭的斯賓諾若，印度的伽比爾，一同讚美過。這首詩，我至今都還記得，不妨把他寫在下面吧。

〖三個汎神論者〗

我愛我國的莊子，

因為我愛他的Pantheism（汎神論），

因為我愛他是靠打草鞋吃飯的人。

我愛荷蘭的Spinoza（斯賓諾若），

因為我愛他的Pantheism，

因為我愛他是靠磨鏡吃飯的人。

我愛印度的Kabir（伽比爾），

因為我愛他的Pantheism，

因為我愛他是靠編魚網吃飯的人。

我感覺着莊子的思想和生活，給斯賓諾若和伽比爾實在相近。關於斯賓諾若，在任何歐洲的哲學史中都是有比較詳細的記載的。關於伽比爾，印度的這位古詩人，泰戈爾有一部「伽比爾百吟」（One Hundred Poems of Kabir）的英譯行世，卷首有一篇文介紹。只是關於莊子的生活研究，在中國似乎還沒有專書。司馬遷的「老莊申韓列傳」裏面所寫到的莊子很簡略，所根據的多是莊子書中的材料，但也同樣有略略引用錯誤了的地方。要知道莊子的生活除「莊子」一書外，很難找到（註四）別的材料。我說「他是靠打草鞋的人」也就是從「列禦寇篇」中的一段故事裏抽繹出來的。

註四 史記越世家裏面有一位與范蠡（陶朱公）為友的莊生，有人說即是莊子，但年代似乎稍早，莊子與孟子同時，越滅與之幾，下距孟子，恰一百年也。

「宋人有曹商者，爲宋王使秦。其往也，得車數乘。王說(悅)之，益車百乘。反於宋，見莊子，曰：『夫處窮閭阨巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商之所短也。一悟萬乘之主而從車百乘者，商之所長也。』莊子曰：『秦王有病，召醫。破癰潰痤者得車一乘。舐痔者，得車五乘。所治愈下，得車愈多。子豈治其痔耶？何得車之多也。子行矣！』」

就這段故事看來，曹商的話分明是把莊子的生活來和自己陪襯着，以自鳴得意。所以他所指摘出的「處窮閭阨巷，困窘織屨，槁項黃馘」一定是莊子的寫照無疑。據此可以知道，莊子所處的是「窮閭阨巷」而他所靠來維持「困窘」生活的職業是「織屨」——便是打草鞋。還有他的像貌是瘦長的頸子和無血色的黃瘦面孔——關於這，魯迅的「起死」裏面，描寫成「黑瘦面皮」多少是失却根據。但莊子的回話，也是够毒辣，竟駡曹商替秦王舐了痔瘡。我們從這兒更可以看出莊子的性格，也並不是怎麼懦弱隨便，而是相當倔強或者俏皮的。

莊子的生活的確是窮，有時窮得沒飯吃，前面已經引過一段「貸粟」的故事了。有時窮得連草鞋的耳絆斷了都沒東西更換。「山木篇」裏有段故事，說他「衣大布而補之，正緳係履而過魏王，」緳即「說文」「絜，麻一耑也」的絜字，言整齊麻之一耑以絜其履（郭嵩燾說）。但他却窮得很志氣，別人曾經想拿大官給他做，他却不肯。下面有兩段這樣的故事。

「莊子釣於濮水。楚王使大夫二人往先焉。曰：『願以竟（境）內累矣。』莊子持竿不顧。曰：『吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者寧其死爲留骨而貴乎。寧其生而曳尾於塗中乎？』二大夫曰：『寧生而曳尾塗中。』莊子曰『往矣！吾將曳尾於塗中。』」（秋水篇）

「或聘於莊子。莊子應其使曰：『子見夫犧牛乎？衣以文繡，食以芻叔(菽)，及其牽而入於太廟，雖欲爲孤犢，其可得乎？』（列禦寇篇）

這兩段故事不知道是一還是二，但在司馬遷的「老莊申韓列傳」裏面是合而爲一了的，「楚王」被他定爲楚威王，「犧牛」的譬喻被引作對楚

使的答詞，「曳尾塗中」的話被記成了「遊戲汙瀆之中」，因而「孤犢」竟變了「孤豚」。我看分明是記憶絞了綫。

但莊子的聲望在當時是相當隆崇的，他有過一羣門人弟子，而且南遊，北遊梁，所遊的地方相當廣，到處都和高級的執政者打交道。梁國的宰相惠施，便是他很好的朋友，同時又是很強的論敵。他在遊梁的時候也有過一段很有趣的故事，是他的朋友而兼論敵的惠施怕他來搶他的地位，把他搜捕了三天三夜。

「惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相」。於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名爲鵷鶵，子知之乎？夫鵷鶵發於南海，而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲，於是鴟得腐鼠，鵷鶵過之。仰而視之曰，嚇！今子欲以子之梁國而嚇我耶？」」（秋水篇）

到了使好友都不能相信得過的莊子，也可以證明決不會是完全出世的人。他「以天下爲沉濁不可與莊語」倒是千眞萬確的。他本有執政的可能，但他很明白他的理想難於實現，因此他多少是採取了一種玩世的態度。他曾經有過妻，妻比他先死。惠施去弔孝的時候，他却「箕踞鼓盆而歌」。惠施責備他道：「與人居，長子，老，身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」（「至樂篇」）更可見莊子也是有兒子的人，而且他的夫人死時，是已經「老」了，世傳莊子試妻的故事，那是後人又把莊子玩弄了一遍，雖然魯迅也曾經提到「莊子……被劈棺」。（「准風月談」）——「感舊」以後之上）

惠子也比莊子先死，「徐無鬼篇」裏有「莊子送葬，過惠子之墓」的一段話，很思念他這位舊友，說：「自他死後沒有人可以談話的了」。惠施所相的是梁惠王，與孟子正整同時，孟子見梁惠王時，已經被稱爲「叟」，莊子妻死的時候，惠子已經說他「老」，大約莊子和孟子是上下年紀，不必一定是「稍後於孟子」的。但孟子和莊子，彼此都不曾提及，大約他們兩位不會見過面，否則便是古之人多少也有點「相輕」的氣習

吧？

（二九年一二月一八日）

補遺

（一）『空穴來風，桐乳來巢』（「華蓋集」——「我的籍和系）」

此乃莊子逸文，見文選賦註及「藝文類聚」卷八十八所引，作『空閱來風，桐乳致巢。』

（二）『莊子所謂：察見淵魚者不祥』（「兩地書」第八信）

此實見「列子說符篇」，『周諺有言：察見淵魚者不祥，智料隱匿者有殃』。

（三〇年七月十一日補記）

屈 原 思 想

屈原思想

侯外廬先生的「屈原思想的秘密」，我過細拜讀了，受益不少；同時他還有「祝賀」我的意思，我尤其感謝。關於屈原的思想，我在以前所寫的研究屈原的一本小冊子中本來早有敘述，但那書在坊間很難找到。最近雖曾作過兩次講演，又因時間關係，對於思想這一部分，卻未能展開。現在讀了侯先生的大作，給了我一個很大的鼓舞，因此我想把我所懷抱的見解，重新來敘述一遍，以就正於侯先生及對於屈原素有研究的同好。

侯先生認為屈原的思想有矛盾，而「這一秘密是歸結到他的世界觀和方法論之間的矛盾」，這個斷案是相當正確的。但他把屈原來和民國十六年跳水死了的王國維對比，又和巴爾扎克和托爾斯泰對比，這兒我覺得便有值得商榷的地方。巴爾扎克和托爾斯泰是近代歐洲文學的寫實主義的巨匠，他們在方法論上是進步的，然而一則擁護王權，一則篤信神秘，在世界觀上，偏於保守。這個矛盾，在現在已經成為了周知的事實，不成問題。王國維研究學問的方法極合乎科學的律令，他也確實是得到了空前的收穫。而他卻自命為勝清的遺老，終於跳水以殉，博得一個「忠愨」的謚號，這卻明白地表示着他的思想的落後。他的死，正是這種矛盾的一種消極的解決，也是毫無問題的。但要說屈原的死也和這一樣，方法論是前進的，「求眞的」，世界觀是落後的，「本質上反動的」，那卻不免大有問題。我的看法卻正相反。屈原的世界觀是前進的，革命的，而他的方法

——作爲詩人在構想與遣詞上的技術——卻不免有些保守的傾向。這便是我所認識的屈原思想的矛盾，結論的形式雖然和侯先生所見到的相同，而內容則恰恰相反。如要展開這個問題，在步驟上卻非把中國古代社會及其意識形態的發展，從新展開一遍不可。

中國的古代，在殷以前大抵是氏族社會——我說是大抵，因爲在這一個時代我們只是出於推測，並沒有充分的實證。殷周時代確實是奴隸社會——我說是確實，因爲在這一個時代我們得到的確證很多，是不會成爲問題的。雖然現在也還有人還在說周朝是「大封建時期」，或者又有人說「中國沒有奴隸制度」，或「奴隸制度未完成卽已蛻變」，但這些都是出於認識不足，研究的沒有到家。假使那些人再充分的研究一下，把認識充足起來，我相信在不幾年之內終究是會改變的，只要是眞正地抱着科學的態度，而沒有成見的人。

爲什麼說殷周是奴隸社會？因爲當時是在用大規模的奴隸來從事生產，也就是說當時有大規模的生產奴隸。關於生產奴隸的有無這一點，近來也還是有人認爲並未論定。中國人做學問，大抵都肯在名詞上用功夫。譬如說「封建」吧，他首先就把那一套「封諸侯建同姓」的舊觀念在那兒盤旋，古時是說夏殷周爲封建期，現在讓一點價，把夏殷讓出去，把周代保留起來，卽作爲「封諸侯建同姓」的「大建封時期」。他就不問問，究竟我們現在所說的封建制的本質是怎樣，周朝的生產又是怎樣。又譬如說「奴隸」吧，大抵便只在奴隸字面的文字上去找奴隸社會，把說文解字乃至康熙字典翻交，所能找到的臣妾童奚奴婢以至隸僕臺輿等等，找來找去都只是一些從事服御的家內奴隸。做了這一段工夫的人，認爲中國古代是只有家內奴隸，沒有生產奴隸，所以他們會說中國沒有奴隸制或奴隸未完成便起蛻變。然而他們卻沒有想到中國古代的生產奴隸並沒有用臣妾奴婢僕臺輿等字面，而是稱爲人、庶人、民、庶民、黎民、黎、羣黎、鬲、人鬲、民儀、民獻、等等的。生產奴隸一解放了，這人民黎庶等字樣跟着起了蛻變，失掉了奴隸的含義。要研究中國古代而不注重在這一層，

不注重生產者的性格，而只是在文字字面上去探求的話，那是永遠找不出生產奴隸來，同時也就是永遠闡明不出中國古代社會的面目。

我說中國古代的生產奴隸就是人民，早在十三四年前。因爲在西周時代的資料特別多，足以證明西周的人民就是生產奴隸，故我堅決地斷定西周是奴隸社會。殷代我沒有得到多少直接的證據，故我起初多少還有點游移。西周以後呢，便已經在開始蛻變，故我把春秋戰國時代認爲過渡。許多反對我乃至痛罵我的人（在研究文字中動輒愛罵是浪漫，狂妄，或甚於此的話，十幾年來我領教了不少），硬要說西周不是奴隸社會，而都不大注重人民就是奴隸這一點，實在是一件驚人的事 驚人的，是我感嘆着，文字這項符籙束縛人思考力的權能竟會有這麼偉大！我現在要懇切地請求，請求大家把這個論點注意一下。如說這個論斷是不可靠，那就請提出反證來。

周時代的人民地位是在家內奴隸之下，是人中的最下等。例如左傳昭公七年楚國的芋尹無宇說的『人有十等，故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。馬有圉，牛有牧』。從事牧畜生產的圉牧是在十等人之外，而還沒有提到從事農耕的人，這種人當然也是在十等人之外的。又例如康王二十三年的大盂鼎銘其面有這樣的話：『錫汝邦司四伯，人鬲自馭至于庶人六百又五十又九夫。錫汝夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫』。這些臣人是和衣履車馬一道錫予的，所謂『邦司』就是管家，所謂『夷司王臣』也就是管理夷僕的王家管事，都是家內奴隸，故同被錫予而位在『人鬲』之上。『人鬲』究竟是什麼？好在他的內含已經明白表示着是『自馭至于庶人』。馭不用說就是十等人中的輿，而庶人在此是居於最下等。

再把『人鬲』解釋一下吧。鬲字讀歷，漢朝的人又作『歷』，從瓦麻聲（見說文）。好些人把它讀成隔，是讀錯了的。這本是一種三個空脚而形頗似鼎的器皿，就是後世鼎鍋的祖先，鼎鍋下面還有三個小乳頭形的脚，就是那三個空脚的退化了。以鬲字作爲人民身分的一種稱呼是出假於

借，除大盂鼎之外，還有周成王時的令簋，那銘文上說「姜賞令(人名)貝十朋，臣十家，鬲百人」，也有『鬲』這種人，而地位在臣之下，與貝朋之類同爲賞賜的物品。這種稱謂除彝器銘文之外，文獻中沒有見過，但也並不是完全沒有，只是用的字面不同吧了。例如逸周書世俘解上說『武王(克殷)，遂徵(征)四方，凡憝國九十九國，馘磿億有十七萬七千七百七十九。俘人三億萬有二百三十，服凡國六百五十有二』。這裏面的磿字就是鬲的同音假借字了。這不是曆，請不要認錯。我們根據這項資料，可以知道鬲的這種稱謂在文獻上也有，而鬲這種身分的人在殷代已經存在，而且爲數甚多。足見殷代已經是奴隸社會。其實鬲字也就是黎民的黎，民儀的儀，都是同音假借字。古時候同音的字便可通用，這是表明中國文字在發展過程中雖以表形爲主流，而亦特有表音的支流。要曉得『同音通用』這個通例，有許多古書才可以讀，中國的訓詁之學也就是建立在這個通例上的，黎大概是中國(主要是南方)的先住民族吧，古人『命九黎之人曰民』(見刑鄭注)，即是說把黎民族滅了，使它成爲奴隸。這黎人現今在海南島上還有一部分存在。古時的『九黎』應該就是『子欲居九夷』的九夷。這九夷的名目在後漢書東夷傳上有詳細的記載。

「夷有九種，曰畎夷，于夷，方夷，黃夷，白夷，赤夷，玄夷，風夷，陽夷。……殷湯革命，伐而定之。至於仲丁，藍夷作寇。自是或服或畔，三百餘年。武乙衰敝，東夷浸盛，遂分遷淮岱，漸居中土。」

武乙以前的情形，在地底資料上雖然沒有得到直接的左證，但在武乙以後的情形，則甲骨卜辭中關於殷人征伐夷人的記錄極多。就我們所研究到的結果，知道帝乙時代曾經屢次大規模的征伐過夷人。(卜辭作爲『尸方』，尸與夷古字通，古本作尸，後人改作夷。作尸者似猶今人稱外國人爲『鬼子』也。)而用兵的地點亦多在淮岱，與古史相證合，殷紂王與東夷的關係，在左傳上保留有幾項資料。

「商紂爲黎蒐，東夷叛之」。(昭四年楚椒舉語)

「紂克東夷而殞其身」。(昭十年叔向語)

可見紂王時代又曾討伐東夷，而幸至把它征服了。征服了的結果，便是這些夷人或耆黎人化爲了奴隸。故爾古本泰誓上說「紂有億兆夷人，亦有離德。余（周武王自稱）有亂（司）臣十人，同心同德」。（此見左傳昭二十四年。今本泰誓中有相類之語而大同小異，但今本泰誓乃僞書。）夷人爲殷所有，是被用來從事生產或當兵。當兵的結果，故惹起「前徒倒戈」的悲劇，便是俘虜兵掉頭，或奴隸叛變。在古代氏族觀念極盛的時候，族與族之爭，每致整族淪亡亦不惜，不是俘虜兵是決不會有「倒戈」的現象的。今世未開化民族之爭執及開化民族中之「械鬥」亦可爲旁證。殷人用奴隸來從事生產，在卜辭中頗有證據。卜辭裏面每見「王令小臣某以衆人黍于某」的辭例。小臣就是家內奴隸，「衆人」就是所謂「庶人」，所謂「黎民」，就是從事農耕的生產奴隸了。故爾殷代，至少它的末年，確實是達到了大規模的奴隸生產時代。而這些奴隸的來源大抵就是夷人或耆黎人。故這些奴隸便稱爲「黎」，或者「鬲」或者「人鬲」。書經上的「民獻有十夫」，今文作「民儀」，其實也就是「人鬲」，獻字是古文家認了別字。因爲獻這種古器，是在鬲之上更加一層甑，其象形文（小盂鼎銘中有之），與鬲實相類，古文家認不清古字，便把它讀錯了。然而根據大盂鼎銘，「人鬲」實家內奴隸與生產奴隸的統稱，生產奴隸的「庶人」是居在最下位的。又根據世俘解，「馘磿」與「俘人」對稱，亦足以證明「磿」是兩種奴隸的統稱，而「人」便是庶人了，在這裏庶人自佔大多數，故後來黎與庶人漸漸就等於一而二二而的一東西去了。

何以知道庶人就是生產奴隸？根據卜辭的「衆人黍于某」的記載便可證明。我們再引證左傳上的資料，更可以得到明確的概念。

「其卿讓於善，其大夫不失守，其士競於教，其庶人力於農穡，商工皁隸不知遷業。」（襄九年楚子囊對於晉國的評語。）

「天子有公，諸侯有卿，大夫有貳宗，士有朋友，庶人、工商、皁隸牧圉，皆有親暱以相輔佐也。」（襄十四年晉師曠語。）

「克敵者：上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬（？），庶人、工

商遂（遂是進級之意），人臣隸圉免。』（哀二年晉趙鞅誓師辭）。

根據這三項資料，我們更可以知道，『庶人』就是從事農耕的。這是我們中國這種大陸國或者農業國的主要的生產者。這三項資料都是春秋末年的情形了，在這裏面尤其值得我們注意的是庶人的地位生了變化，而品質也生了分化。由庶人之中生出了工商的新的階層，庶人被提昇到貴族或奴隸主之下，家內奴隸之上去了。在初本來是不入等級的最下等人，却被提昇了地位，這是值得我們注意的。這所說的是什麼？便是說明生產方式起了變革，而庶人漸漸由奴隸以下的地位解放了出來。研究古史的人，在這些地方是應該特別把眼睛睜大些的。

中國是在溫帶中的大陸國，也就是大農業國，有的是土地，有的是人。在這種物質條件之下，便馴致了奴隸解放的機運，也可以說是馴致了一種中國形態的由奴隸制轉化爲封建制的方式。這是轉化得很迂緩，很自然，而沒有採取十分劇烈的革命形式的。自大氏族制解紐以後，由大宗而小宗，而別宗，土地與人民均生出分割，由大集團的共有成爲各個小集團的共有而仍統轄於公。各個小集團利用有餘的人力去開拓有餘的土地，於是在公有土田之外便生出私田，所謂『雨我公田，遂及我私』，便是在這種情形之下生出來的，並不是如孟子所解釋『井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝』的意思。土地再分割，人力再加榨取，所分割者愈小，所開拓者愈大，便形成私肥於公的形勢。於是公權下移，王綱解紐，逐漸鬧到政逮諸侯，政逮大夫，政逮陪臣的地步。生產奴隸的庶人，他的生產價值被人認取了，在各個所有主之間被人互相爭奪誘致。於是他的地位也就不得不被提高了。而生產奴隸本身也可以利用其剩餘勞力開拓有餘土地，或利用別種資料而形成爲工商階層，自己本身也逐漸地偷渡到富庶的地步，他也可以自備家內奴隸或甚至生產奴隸，便是娃子又有了娃子，所以庶人地位便超在了皁隸之上，這便歸結成奴隸解放，奴隸解放者非家內奴隸免籍，乃是生產奴隸蛻變，這是需要我們注意的。

這個蛻變時期，大抵就在春秋戰國時代。中國既大，各地的發展情形

並不平衡，因而各國的蛻變時期有先有後，以中國爲單位來說，則前前後後合計經過了三四百年。但如以各個的國家爲單位來說，那情形又稍有不同。春秋列國之中，大抵齊國蛻變得比較早，它是靠官山府海的工商業而興起的，情形特異。其它各國在農業的生產方式上所可考見的巨大變革，例如魯國，在宣公十五年「初稅畝」，這似乎是農業革命的最早的一例。在古公田時代，是無所謂稅賦的，公田所產，由公家籍之，即是全部生產均歸公家，生產者由公家所飼養而已。待到私肥於公，則公家所入實微乎其微，故不如泯却公私，承認私有，而一律採取賦稅制。這樣則公家的收入，比專靠公田所入者會要大。必定要大得多，才會採取這種變革的。在魯國，雖然宣公十五年已「初稅畝」，然到一百一十二年之後的哀公十二年又才「春用田賦」，大約在制度開始改革之際，阻礙橫生，其間是有過一長段沒有行通的時期的。

在左傳魯襄公二十五年，有楚國改革田制的資料。「楚蔿掩爲司馬，子木使庀賦數甲兵。甲午蔿掩書土田，度山林，鳩藪澤，辨京陵，表淳鹵，數疆潦，規偃豬，町原防，牧隰皋，井衍沃，量入修賦，賦車籍馬，賦車兵徒卒甲楯之數。旣成，以授子木。」

又在襄公三十年有鄭國改革田制的資料：「子產使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍，大人之忠儉者從而與之，泰侈者因而斃之。……從政一年，輿人誦之曰：「取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之，孰殺子產？吾其與之」。及三年，又誦之曰：「我有子弟，子產誨之，我有田疇，子產殖之，子產而死，誰其嗣之」？」這項資料把制度變革時的一般人的動態，表現得極其簡明而生動。尤其値得注意的是那所謂「輿人」，那便是十等人中的第六等的家內奴隸，而他們公然已有私的「田疇」了。把這些私有的田疇通同登錄起來，承認它的私有而分别征稅，更把奴隸主的所謂「大人」，加以甄别淘汰，好的也聽其私有，不好的便索性殺戮。子產這位政治家，在當時一定有好些罵他爲「過激派」，故大家都想「殺」他。然而經他一改革，才僅僅三年，便使大家都歌功頌德了。足見得

舊制度已經十分腐敗，早就到了非變革不可的地步。

到了戰國時代，魏文侯時的李克，亦即李悝，有盡地力之教使魏國富強了，其詳不可得而聞。傳其衣缽的有吳起與商鞅。吳起行之於楚，「損不急之官，廢公族疏遠者以撫養戰鬥之士」而使楚國強，但遭了「貴戚」之衆怨而被「宗室大臣」射死。商鞅行之於秦，「爲田，開阡陌封疆而賦稅平」，秦國因之而強，亦受了「宗室貴戚怨望」而遭車裂。這兩位革命的政治家（吳起雖僅以兵家名，其實他是長於政治的），雖然同以悲劇終結，但他們的法術的行與不行，便規定了秦楚的命運。秦國用商鞅之法而卒至兼併天下，楚國廢吳起之法而終絕滅。關於秦楚的對比，在楚襄王二十一年曾經攻下楚都，焚其宗廟，逼楚國東遷的秦將白起有一段極有史料價值的話，見戰國策卷三十三，中山策的最末一篇：

「是時楚王恃其國大，不恤其政，而羣臣相妒以功，諂諛用事。良臣斥疏，百姓心離，城池不修。旣無良臣，又無守備。故起所以得引兵深入，多倍（掊）城邑，發梁焚舟以專民心，掠於郊野以足軍食。當此之時，秦中士卒以軍中爲家，將帥爲父母，不約而親，不謀而信，一心同功，死不旋踵。楚人自戰其地，咸顧其家，各有散心，莫有鬥志。是以能有功也。」

不愧是一位名將說的話，他沒有把戰爭的勝利純全歸之於軍事的勝利，而是把它和政治動員的情形緊密地鉚繫着的。楚國鬧到「諂諛用事，百姓心離」的實況，不是足以證明吳起之法是掃地無存了嗎？

由以上所述，可見中國的古代社會在春秋戰國時代確實是進行着一個很大的變革，卽便是由奴隸制逐漸移行於封建制，而這個變革的完成是在嬴秦併天下以後。秦以前和秦以後的中國社會，完全是兩個面貌，這是毫無問題的。

有了這樣的社會變革，自然在意識形態上便生出極大的反映。首先是人民的價值生了莫大的變易。以前是人民與六畜同科的，例如周官朝士「凡得獲貨賄人民六畜者，委於朝，告於士」，又「質人掌成市之貨賄人民

牛馬珍異」，人民六畜牛馬同爲販賣品。甚至人民的價值連牛馬亦不如，共厲時代的「曶鼎銘」，載明曶這位先生曾以一匹馬和一束絲去掉換五個人（在那文中連這五個人的名字都是詳揭載着的），足見五個人的價值僅僅超過了一匹馬。這人民的價值是多麼賤！然而在春秋時，晏平仲以左驂贖越石父的故事是很有名的，一名奴隸的價格已經等于一匹馬了。而到了戰國時代更發生了「民爲貴，社稷次之，君爲輕」（孟子）的議論了。

因爲人民的價值提高了，故爾倫理思想也發生了變革，人道主義的思想便澎湃了起來。儒家倡導仁，道家倡導慈，墨家倡導兼愛。這都是叫人要互相尊重彼此的人格，特別是在上者要尊重在下者的人格。以前在氏族制時代是把人當成犧牲（卜辭中還多以人爲犧牲的紀錄），在奴隸制時代是把人當成牛馬，現在是要求把人當成人了。把人當成人，便是所謂仁。這個仁字是春秋戰國時代的新名詞，在卜辭及金文中沒有見過，就是在春秋以前的眞正古籍中也沒有見過。這個字的出現，是當時的一個社會革命的成果，我們是應該把它特別看重的。事實上當時的儒墨道三家的發展的倫理思想的出現都是社會革命的成果，我們不可以拿我們處在二十世紀的現代眼光去看，要辯證的從歷史的發展上去看。不能說在現代這些思想有一部分是落後了，而公式的地斷定這些思想本質的地便是反動的。

更其次是政治思想發生了變革。保衛人民的德政思想成了普遍的潮流。在消極方面反對不利的戰爭，反對不義的刑戮，反對世卿制度，而在積極方面則主張「選賢與能」，主張「有德者必在位」，主張「爲政以德」。而爲統一全中國起見，極力主張消弭各個氏族集團的個別的傳統，特別是個別的氏族血統，而倡導出整個中國民族的大公祖以爲統一的基點，道家捧出黃帝，儒家捧出堯舜，墨家捧出夏禹，都是這個用意。這黃帝堯舜的出現，我們是不可輕略看過的。在以前，各個氏族集團各有它的小公祖，例如我們在卜辭中所見到的殷代祖先只有上甲王亥高祖夔（王國維謂即帝嚳）諸人，周代金文中數到的周人祖先只及文武，周詩中也只見到公劉，太王，后稷，唐堯虞舜是連痕跡都沒有的，不用說更古的黃帝

了。故爾黃帝堯舜的出現在當時也實在是革命的出現，主要的目的就是在企圖泯却各族的差別觀，而在政治上求得中國的大一統。

更其次是地上的思想反映到天上，地上的世卿制既遭反對，地上的王位鄙輕於民位，則天上的唯一神——地上王的影子——也就發生了動搖而模糊起來了。在氏族制時是萬物皆神，在奴隸制時是萬物一神，而到春秋戰國時代則成爲『民者神之主』，中國的唯一神觀念——上帝，是創生於殷代，卜辭中已有上帝的名稱出現，在周初雖曾略見動搖，但不久仍穩定如故。自夷厲以後，神便大倒其楣，變風變雅中常受詩人責怨，而到春秋末年以後，更幾乎完全消失了他的存在。周秦諸子中除墨家尚承認有人格神之外，道家便主張只有一個無形無影的『道』，是超越空間時間，無處不在，無時不在，似虛而又非虛的一種實體。儒家則主張只是一個理，也就是變化的道理，宇宙中就只有變化，由一個陰陽剛柔之對立而生。這變化有時謂之『易』，有時亦謂之『道』，在便宜上亦謂之『天』，亦謂之『神』。事實上道儒兩家都是無神論者。這個變革也不能不說是天大的變革。

更其次是整個的智識下移，文字藝術一切都生了變革。我們知道古代的智識是爲貴族或奴隸主的專有品，除王室公室乃至王室公室中的少數史巫之外，一般的人民都是無智識的文盲，故爾古人說：『民者盲也』，或者說：『民者冥也』。知識爲貴族的專有品，一切的文字藝術文物禮節都是貴族的專有品，所謂『禮不下庶人』，便是文化化不到奴隸身上去。然而在春秋戰國時代，情形便大不相同了。儒道墨的大師雖然多是世族出身，而他們的弟子則多是庶人。而且人數之多出人意外，孔子的及門弟子便有三千，單是他的弟子澹臺滅明的弟子也有三百，戰國時齊國的田駢『訾養千鐘徒百人』（見戰國策齊策），都是很興旺的一些讀書幫口。所以孔子以一沒落的流亡貴族，而他的弟子們尊之爲『素王』，實在是巍巍乎有王者的氣象。

文字的變革是值得特別注意的。人類自有文字似乎很快的便爲貴族所

壟斷而成爲神秘的工具。因此一切古代的文字都和民衆有很大的距離，和民衆的言語有很大的距離。文字異常的緊縮，異常的奧妙，異常的定型化而類似於化石。這里是有政治上的必要的，因爲愈要和人民脫離，才愈顯得神秘；愈顯得神秘，才愈使人民難于接近而易於壟斷。但是人民抬起頭來了，智識既不能不下移，容載智識的工具便不能不要求其通俗化，故爾在春秋戰國時代，中國的文體便生出了一個劃時代的變革。我們請把卜辭金文訓誥雅頌拿來和周秦諸子的文章詩歌比較一下，便可以立地知道這其間的懸隔。散文則有焉乎者也的語助文體出現了，這是在前所沒有的。詩則有國風的民間歌謠的蒐集與雅頌也大有不同，一句話歸總，便是文章逐漸語體化，大衆化，在這時，的確是有一個文學上的大革命。

以上便是春秋戰國的時代，應着社會的變革，由奴隸制至封建制的變革，而生出的意識形態上的反映，即思想革命。屈原是生在這個時代的將近末期的，我們請更進一步來檢討他的思想，看他究竟是不是反動，是不是「本質的的反動」。

屈原思想很明顯地是帶有儒家的風貌。這種見解倒並不始於我，古人早已就有見到的。例如淮南王劉安說離騷兼有國風小雅之長，其志足與日月爭光。（語出劉安「離騷傳」，今佚，爲史記屈原傳所採錄，據班孟堅序知是劉語。）王逸更引伸之，謂『離騷之文依五經以立義』。（見王注離騷序）劉勰「文心雕龍」辨騷亦謂「取鎔經意，自鑄偉辭」。降至前清的戴東原，也說『其心至純，其立言指要歸於至純。二十五篇之書蓋經之亞』。（見戴著「屈原賦注」序。）這些舊式的學者於引證上雖然都不免有些牽強附會之處，但斷案是沒有錯的。最好我們從屈原作品中來檢查一下，看他有些什麼思想，究竟和儒家是不是接近。

第一我們感覺着屈原是注重民生的。

『長太息以掩涕兮，哀民生之多艱。

『怨靈修之浩蕩兮，終不察乎民心。』（離騷）

『皇天之不純命兮，何百姓之震愆！

民離散而相失兮，方仲春而東遷。」（哀郢）

「願搖起而橫奔兮，覽民尤以自鎮。」（抽思）

像這樣太息掩涕念念不忘民生的思想，和他念念不忘君國的思想實在是分不開的，他之所以要念念不忘君國，就是想使得民生民怎樣可以減少艱苦，怎樣可以免掉離散。特別「抽思」的那兩句話，尤其表明了他的愛民的心懷，他本是打算放下一切朝別處跑的，但他一念到老百姓的受難便只好自己鎮定下來。這是多愷切而又沉痛的一個自述呢！古時候的人每怪屈原不得志於楚國爲什麼不肯跑到別國去發展自己的懷抱，有的又作這樣的解釋，以爲他是楚國的同姓不忍離開自己的祖國，這些都是膚淺之見。一向的人只看到屈原高唱忠君愛國的調子，差不多都忽略了他是位民本思想者，所以對於屈原的態度每每不能了解。像班固那種人竟非難屈原露才揚己，怨刺君上，强非其人，不知道明哲保身，這更是十足地透露了班固自己的可憐性，所謂『蚍蜉撼大樹，多見不自量』了。

屈原在當時的確是可以走的，一國不容卽便出走於他國，也是春秋戰國時代很流行的一種風氣。就例如孔夫子吧，他本是宋人而流寓於魯國，在魯國不得志，他便周遊天下，走了不少的地方，他的弟子們也是分散到東西南北的。他的再再傳弟子如像孟軻，也由鄒而齊而梁而宋，走到老都還不見休息。荀卿也是由趙而齊而楚而秦，而終老於蘭陵。孟荀以外的一些遊士說客，那更朝秦暮楚，昨趙今齊，甚至於走到那一國去便勸那一國的主人去侵略自己的祖國，眞眞正正是澈底而又澈底，澈到了沒有底的地步。古人曾說『楚材晉用』，事實上最普遍的是晉材秦用。秦國興國的一些政治家差不多都是晉人，如像商鞅，張儀，范睢，呂不韋等都是。這正表明當時的一般具有見識的人所懷抱的大一統思想的自覺。周秦諸子同是主張大一統的，但大別也可以分爲兩派。主張德政的人例如儒家，則大抵反對秦國，而主張刑政的人例如法家雜家之流，則每每不擇手段，而傾向於維護秦國。春秋戰國時代，尤其是戰國末年，中國實在是已經到了『車同軌，書同文』的地步，只等有一個國家來收穫這政治上的大一統的功

績。當時的列國中最有資格的便是秦楚兩國，劉向有兩句話：「橫則秦帝，縱則楚王」（見「戰國策敍錄」），把當時的情形敍得最爲扼要。秦國最佔形勢，居高臨下，俯瞰中原，而它的刑政修明，人民善戰，故最有資格。楚國則地大物博，奄有長江流域淮水流域一大片膏腴的土地，而其南方更是無敵地帶，足以供其盡量發展，只要刑政能够修明，也是很有資格。楚國還有一項資格是它的武器的資源不缺乏。金錫的名產地江南吳越爲其所有，而它又是鐵器之開始使用者，荀子的議兵篇有「楚人鐵距宛鉇，慘於蜂蠆」，秦昭王也曾說過，楚用鐵劍故其卒强。（史記范雎傳）這，我們可以知道，是因爲有大冶產鐵區在它境內的緣故。在這兒我們更可以了解，屈原在可以走的風氣之下，而偏偏不肯走的另一個原因了。屈原也是主張大一統的人，而且所懷抱的還是儒家思想的大一統。劉安對於離騷的批評有幾句很扼要的話：「上稱帝嚳，下道齊桓，中述湯武，以刺世事。明道德之廣崇，治亂之條貫，靡不畢見」。除掉「下道齊桓」多少有點問題之外，差不多全是儒家史觀的體系，其實就是齊桓管仲也是孔子所稱道的人，所謂「微管仲，吾其夷矣」，又「齊桓公正而不譎」。到了孟子才誇張了些，說「仲尼之門，羞稱五霸」。

屈原所抱的是德政思想，他是想以德政來讓楚國統一中國而反對秦國的力征經營。故爾他的眷愛楚國並不是純全因爲是父母之邦，並不是因爲自己也是楚的公族而在那兒迷戀「舊時代的魂」。我們要知道，他所稱道的「前王」或「前聖」，並不是楚國的先公先王，除掉離騷第一句的「帝高陽之苗裔」而外，他絲毫也沒有把楚國的過去的史實來低徊過，這是值得我們特別注意的！我們且把他所稱道的「前王」和「前聖」索性開一個清單在下邊。

一、「彼堯舜之耿介兮，既遵道而得路。」

二、「濟沅湘以南征兮，就重華而陳詞。」

三、「湯禹儼而祇敬兮，周論道而莫差。

「舉賢而授能兮，循繩墨而不頗。」

四、「湯禹儼而求合兮，摯咎繇而能調。」

五、「說操築于傅巖兮，武丁用而不疑。

「呂望之鼓刀兮，遭周文而得舉。

「寧戚之謳歌兮，齊桓聞以該輔。」（以上離騷）

六、「令五帝以折中兮，戒六神與嚮服，

「俾山川以備御兮，命咎繇使聽直。」（惜誦）

七、「駕青虬兮驂白螭，

「吾與重華遊兮瑤之圃。」（涉江）

八、「堯舜之抗行兮，瞭杳杳而薄天。

「衆讒人之嫉妒兮，被以不慈之僞名。」（哀郢）

九、「重仁襲義兮謹厚以爲豐，

「重華不可遌兮孰知余之從容？」

十、「湯禹久遠兮，邈而不可慕。」（以上懷沙）

十一、「高辛之靈盛兮，遭玄鳥而致詒。」（思美人）

十二、「鳳皇旣受詒兮，恐高辛之先我。」（離騷）

十三、「聞百里之爲虜兮，伊尹烹於庖廚。

「呂望屠於朝歌兮，寧戚歌而飯牛。

「不逢湯武與桓繆兮，世孰云而知之？」（惜往日）

十四、「行比伯夷，置以爲像兮。」（橘頌）

「求介子之所存兮見伯夷之放跡。」（悲回風）

十五、「夫何彭咸之造思兮暨志介而不忘。」

十六、「孰能思而不隱兮，照彭咸之所聞。」

「淩大波而流風兮，託彭咸之所居。」（以上悲回風）

「旣莫足以爲美政兮，吾將從彭咸之所居。」（離騷）

「望三五以爲像兮，指彭咸以爲儀。」（抽思）

以上一共揭舉了十六項，還有些次一等的賢人我沒有舉出，「天問」篇裏面的我也整個除外了，「遠遊」我認爲是司馬相如「大人賦」的初

稿，也是除外了的。我們看他所稱道的唐堯虞舜禹湯文武，不正和儒家的古史觀是整個一個系統嗎？稱讚伯夷伊尹，稱讚皋陶彭咸，不也和孔孟是一個脚步嗎？『彭咸』有的說是一個人，又有的說兩個人（彭祖和巫咸），與孔子所說的「竊比於我老彭」是一樣，也有的說是一個人，又有的說兩個人（老子與彭祖），假使是一個人，則老彭應該就是彭咸，假使是兩個人，則彭祖是共通着的。儒家的古史系統是根據大一統的思想所考案出來的東西，堯舜的存在，我們在卜辭和金文裏面，沒有發現，而且在殷周人的詩雅頌裏也是沒有的。儒家的一套堯舜觀和道家的一套也不盡相同，例如第八項的被堯舜『以不慈之偽名』的便是莊子，莊子說『堯不慈，舜不孝』，在這兒屈原還是把莊子當成了『讒人』在指責的。儒家把堯舜時代粉飾得很莊嚴，事實上是對於氏族公產社會的烏托邦的景慕。書經上的「帝典」（即偽古文之「堯典」與「舜典」），「皋陶謨」，「禹貢」，「洪範」，這四篇東西，在我看來是子思一派的人假託的。在當時，它本質上是一種革命的，前進的思想，並不是迷戀「舊時代的魂」。屈原完全承繼了這一體系的思想，也正充分地表現着他的革命的，前進的精神，他主張德政，主張選賢舉能，主張大一統，他根本沒有拘泥於楚國一個小圈子裏面的傳統，那是更不能說他是迷戀「舊時代的魂」的。

「有德者必在位」的主張，在他的詩裏面也有，例如：

「皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔。

「夫維聖哲以茂行兮，苟得用此下土。」（離騷）

這不是表現得明明白白的嗎？他之所以「繫心懷王」，其實是「願蓀美之可完」（抽思），想他成爲有德的人物，借楚國的地位來作德政式的中國的統一。待他實在無可奈何的時候，他也只好罵他是「壅君」（惜往日）了。他決不是因爲『是一個三閭大夫，對於沒落的公族制，反而寄着衷心的同情感，……企圖改善當時公族專政的制度』。屈原的道德節目也和儒家所理想的別無二致。他是注重在『修己以安人』。例如：

二、『瞻前而顧後兮，相觀民之計極，

『夫孰非義而可用兮，孰非善而可服？』

二、『耿吾旣得此中正』。

三、『苟中情其好修兮，又何用夫行媒？』

四、『何昔日之芳草兮，今直爲此蕭艾也？

『豈其有他故兮？莫好修之害也！』

五、『民生各有所樂兮，余獨好修以爲常。』（以上離騷）

六、『苟余心之端直兮，雖僻遠其何傷！』（涉江）

六、『善不由外來兮，名不可以虛作。』

七、『何靈魂之信直兮，人之心不與吾心同？』（以上抽思）

八、『易初本迪兮，君子所鄙。……

『內厚質正兮大人所盛。』

九、『重仁襲義兮謹厚以爲豐。』

十、『萬民之生，各有所錯兮，

『定心廣志，余何畏懼兮。』（以上懷沙）

十一、『芳與澤其雜糅兮，羌芳華自中出。

『紛郁郁其遠承兮，滿內而外揚。

『情與質信可保兮，羌居蔽而聞彰。』（思美人）

十二、『閉心自愼，終不過失兮。

『秉德無私，參天地兮。』（橘頌）

像這些例子實在是舉不勝舉，此外還有無數的香草美人的譬喻，和對於驕傲虛僞之斥責，整個的骨子是以論語學庸裏面的思想在那兒撐持着的。

道德的內涵雖然儘可以因時代而不同，而道德的節目有些是永遠不能變的。譬如仁義這兩個節目，他們的內涵，便是說怎樣才算得仁，怎樣才算得義，這是因時代而變的，而應該仁，應該義，却永遠不能變。把人當成人就是仁，該做就要做就是義，這永遠不能變。屈原是深深把握着了他的時代精神的人，他注重民生，尊崇賢能，企圖以德政作中國之大一統，

這正是他的仁，而他是一位澈底的身體力行的人，這就是他的義。像他這樣大仁大義的人物，我覺得實在是可以「參天地」，實在是如他自己所說：「與天地兮比壽，與日月兮齊光」的。他倒不僅是一位革命詩人，更說不上什麼「藝術至上主義者」了。

在這兒我們倒有個問題：便是屈原這樣澈底的接受了儒家的思想，他這思想的源泉是從什麼地方來？我們知道，在春秋戰國時代，中國南方的思想和北方的思想是有濃厚的地方色彩的區別的。儒家特別代表了北方式的現實主義，道家則代表着南方式的超現實的理想主義。道家中的主要人物莊子是宋人，老子的「道德經」成於環淵之手，是楚人，都是南方的人物。孟子上有一位「爲神農之言」的許行，也是楚國的人物，「陳良之徒，陳相與其弟辛，……見許行而大悅，盡棄其學而學焉」。孟子便責備他們說：

「陳良楚產也，悅周公仲尼之道，北學於中國。北方之學者未能或之先也，彼所謂豪傑之士也。子之兄弟事之數十年，師死而遂倍之。」

據這個故事看來，可以知道當時確有南北學派之分，而陳良是楚國的一位儒家代表，並且是曾經教過幾十年的門徒的。照年代上說來，我覺得屈原說不定就是陳良的弟子或其私淑弟子。屈原出使過齊國，他和北方的儒者也應該有過直接的接觸，可惜在這一方面沒有資料可以考證。

屈原的關於形而上的思想也深受着儒家的影響。他本質上對於神的存在是懷疑的，「天問」一篇差不多整個是對於「怪力亂神」的疑問。但他在另一方面却仍然保留着天的信奉，例如前面已經舉出過的「皇天無私阿兮覽民德焉錯輔」，便是良好的例證。或許在他的觀念中的「皇天」或「后皇」，也同儒家一樣，只是一種理念，而不是像殷周時代的乃至如墨家意識中的那種人格神吧。照道理上講來應該是這樣，因爲一方面既那樣懷疑，另一方面似乎不應該再會有人格神的信奉。不過屈原在這兒却現出了他的矛盾。他的詩裏是有天堂地獄等的描寫的。我們根據司馬遷的記載，把「招魂」認爲屈原的作品。招魂裏面上帝能够說話，而且還住在天上，

天門有九頭怪物把守。

『魂兮歸來，君無上天些。

『虎豹九關，啄害下人些。

『一夫九首，拔木九千些。

『豺狼縱目往來，侁侁些。

『懸人以娭，投之深淵些。

『致命于帝，然後得瞑些。』

這說的是天堂，看這所寫的當然並不是樂園而是十分險惡的地方。假使把天堂寫得十分險惡是屈原的創見，那倒是在把天堂來開玩笑，和天問篇的懷疑思想頗相配合。離騷裏面也說到天堂，而且還把天堂的看門頭兒（帝閽）罵了一番，這倒是千眞萬確的屈原的思想。他叫月神的望舒跟他做先鋒，叫風伯的飛廉跟他做後衛，叫鳳凰作傳宣使者作通報，乘着風雲，在空中或上或下，或分或合的便走到了天國的門前。他叫天國的門子跟他開門，然而那門子却倚着天門望着他，不跟他開。（大約是要點進門禮吧？）他沒有辦法，天又昏暗起來了，自己在天門前躊躇了一下，他又想往崐崙山上去。回頭再把天門望了一下，不禁流下了淚來，傷心的是連天國中都沒有好人存在。（『哀高丘之無女』）這思想眞是够奇特的，在二千多年前，無論那一國的著作家，我相信都不曾有過這樣奇特的思想。

招魂中又寫到地獄：

『魂兮歸來，君無下此幽都些。

『土伯九約，其角觺觺些。

『敦脄血拇，逐人駓駓些。

『參目虎首，其身若牛些。

『此皆甘人，歸來恐自遺災些。』

這是中國所固有的描寫地獄的文獻。尙書帝典有『申命和叔，宅朔方曰幽都』。雖然同叫幽都，但指定爲北方區域；和這不同。這些怕是中國古代所流傳下來的僅有的傳說吧。有人說：這是南方古代所接受的印度思

想，但恐怕也不盡然。一切宗教性質的東西都是人間世的反映。自氏族社會解體以來，人間有王長者出現，玉衣玉食，作福作威，反映到天上便成爲上帝與天堂。與王長者爲對的奴隸們或叛逆者，則受苦受難。該殺該殺，再徹底一點，就讓你埋進土裏也逃不掉監獄和禁子。土伯和幽都便是這禁子和監獄的影子了。中國古代既有監獄，怎能說不會有地獄呢？不過中國的這種觀念還沒有十分發展，便被後來輸入的印度思想所代替了吧。

屈原思想對於奴隸制時的神權束縛本來是懷疑的，但也却不惜費力量來描寫天堂地獄，而仍然承認着上帝與土伯的存在。他反對「怪力亂神」但在謳歌「怪力亂神」，像他在九歌裏面所謳歌的一些神鬼，差不多都是一些怪力亂神的標本。這是不能不說有點矛盾的。這矛盾該得怎樣解釋呢？我看這解釋也很簡單，便是屈原並不是一位純粹的思想家，而是一位卓越的藝術家。他在思想上儘管是北方式的一位現實主義的儒者，而在藝術上却是一位南方式的浪漫主義的詩人。這兩者在他的作品中，在他的人格中，老實說是相合無間，並顯不出怎麼的矛盾的。換句話說，便是他的人格和作品把這兩種傾向巧妙地調和了。作爲一個藝術家，和純粹的思想家是不同的，他須得反映多方面的生活，他須得把思想賦以血肉，穿上衣裳，而使之形象化。特別是在習慣上有許多不合理的東西，我們不知不覺地也就非得把它們沿用不可。譬如我們現代的人，誰都知道地球繞着太陽在轉，然而我們每一個人在晴天的清晨，總要說：「太陽出來了」，在晚上總要說；「太陽下山了」。誰都知道月亮並沒有盈虧，然而總還是說月圓月缺。心臟只是管血液循環的，我們要表示感情的時候，還是在說，「你不知道我的心」，或者說「很想把心子剖給你看」。這是不合理，是矛盾，然而誰也不覺其不合理，誰也不覺其矛盾。故爾歌德儘管是汎神論者，而他的「浮士德」依然在描寫天堂上帝惡魔；愛因斯坦儘管是相對論的倡導者，而他依然信仰耶穌教。屈原思想和他藝術表面上的矛盾，便只是這樣。合理的思想照例是前進的東西，生活習慣總要落後一點，藝術是生活習慣的反映或批判，它在純粹性上便要受些限制。但是生活習慣到了

若干時後也是要跟着前進的，到了那時候還要固執着那種生活習慣，那就成爲思想落後了。屈原所表現的天堂地獄和神鬼等，在北方的詩歌中却幾乎沒有，在這兒也可以得到說明，便是北方的生活習慣在當時已經和南方的大有距離。

中國文化的濫觴，事實上是起於殷代。殷朝的人集居在黃河流域的中部，很早便把這一帶地域開化了出來。周人代殷而起，殷人大部分被奴隸化了之後，但還有一部分和他的同盟被壓迫向東南移動，移到了淮河流域和長江流域，便是宋徐楚諸國。這些人「篳路藍縷，以處草莽，跋涉山林」，算又把這東南夷的舊居開拓出來了，把殷人所創生的文化移植到了南方。所以在周代數百年間，儘管南北敵對，各自發展，而在文化上依然是同母的兄弟。因爲無論南北，都是殷人把它開化出來的。但是殷人的氣質和周人的頗有不同。殷人是比較愛好藝術的民族。殷墟所發掘出的古物，無論是銅器、石器、骨器、白陶、乃至甲骨上所刻的文字，都富有藝術的風味。又因時代關係，殷人最崇信鬼神，故其文化色彩充分地帶着超現實的氣韻。周人則是比較現實的民族，他們是「敬鬼神而遠之」的。他們承繼了殷人的文化，但加上了自已的現實主義的特徵，在幾百年的陶冶中，於是在黃河流域又形成了一種較質實的生活習慣。南方的開化既較遲，而又是殷人的直系的文化傳統，故爾南方的生活習慣較爲原始，然亦較富於藝術味。這便是南方的思想與詩和北方的思想與詩，在風格和內容上，何以頗爲懸異的原故了。我曾作過這樣的比譬：殷人頗像雅典人，周人則頗像斯巴達人。我覺得這個比譬是相當洽當的。中國文化既導源于殷，在周代雖有南北之分，而到秦國兼併六國以後，天下一統，秦人是更質實的民族，於是北方的現實主義的文化便統一了全中國，殷楚人的那種生活情趣便漸漸融化了。

屈原的詩是把民間形式擴大了，而且儘量的採用方言，在春秋戰國的文學革命中遂成了詩歌方面的一個偉大的革命，我在別的機會上已經敍述過好幾次，我在這里不想再縷述了。不過他這詩歌形式的革命却和他的思

想的前進性是合拍的。他是注重民生的人，乘着奴隸蛻變的潮流，智識下移的氣運，對於已經殭定了的詩歌，借民間的活生生的生活與言語的灌入，使它復活而蓬勃了起來，這是他的一個偉大的成功，是永遠也不能磨滅的。但可惜他的作品留存於世的只有詩而無文，這却不免是一件憾事。他是替楚懷王擬造憲令的人，「惜往日」裏面也說：『奉先功以照下兮，明法度之嫌疑』，他應該是有許多散文寫出的，而這些散文却沒有方法再見了。

總之屈原的思想是前進的，他是一位南方的儒者，儒家思想，在當時，由奴隸制蛻變爲的封建制當時，是前進的，我們不好由現代的觀點來指斥爲反動，更不好因而說屈原也是思想反動。他和王國維不同，王國維是在封建制已開始蛻變的時候而仍然固執着封建思想。同樣也和托爾斯泰與巴爾扎克不能並比。屈原固仍不免有些矛盾，但他的矛盾只是在作爲藝術家的構思和遣辭上，有意無意地不能將舊有的生活習慣完全擺脫，便是思想是前進的，而方法則不免仍有多少限制。這樣小小的矛盾並不是使他終於懷石自沉的原因。他的自殺的原因倒是由于他的理想和楚國當時的現實相隔太遠，不能不使他失望，因而他便只好演出一幕殉道者的悲劇了。請再把白起批評楚國的話摘錄一遍吧。

『是時楚王恃其國大，不恤其政，而羣臣相妬以功，諂諛用事。良臣斥疏，百姓心離，城池不修。旣無良臣，又無守備。』

這和屈原作品中所斥責的楚國當時的情形，儼如桴鼓之相應。處在這樣的國度裏面，而又身受迫害，且爲倔强到底、感受性比任何人都要銳敏的人，你叫他會怎樣？白起在楚襄王廿一年拔郢郢，燒夷陵的兵勢，確實把楚國幾乎逼到了亡國的地步，早就看到了這一步，而終於看到了這一步的詩人屈原，你叫他會怎樣？更何况屈原他是有至高的理想的，他是想以德政來實現中國的大統一，然而好端端的一個楚國却被父子兩代的『墮君』和羣小們弄得一塌糊塗，看看那以力征經營的秦國便要以刑政來統一天下，這不是比一個楚國亡了，還要更加令人失望的事嗎？臨到了這樣的一

個最大失望，理想家的屈原，你叫他會怎樣？我看除死以外，在他實在是沒有第二條路。更何況他的死，就和王國維是因爲肺病和經濟逼迫一樣，也還可以有別的生理上的原因，讓我們考慮到。我是感覺着屈原的身體，並不十分健康的，過着三十多年的悲劇生活的人，論道理也不會健康得起來。他悲傷憂鬱，長久不能去懷，精神和身體都不能不受損害，他似乎是有失眠症的人，請看他說：

一、『涕泣交而淒淒兮，思不眠以至曙，

終長夜之漫漫兮，掩此哀而不去。』（悲回風）

二、「思蹇產之不釋兮，曼遭夜之方長。」

三、「望孟夏之短夜兮，何晦明之若歲！」（以上抽思）

睡了似乎夢也很多，又很怪：

一、「惟郢路之遼遠兮，魂一夕而九逝。」（抽思）

二、「昔余夢登天兮，魂中道而失杭」。

還有身體上也確實有痛苦：

「背膺牉以交痛兮，心鬱結而紆軫」（惜誦）

這大約是神經痛，不然便是肋膜炎。至於他有心悸亢進的徵候，在他的詩裏是屢見不一見的。再說離騷那種詩彪，九章的大部分也是同樣，是有點『印版語』（Steteotyped expression）的傾向的，這也是精神多少有些異狀時的常見的徵候。我這樣說好像有些侮辱我們的詩人，但這責任是應該由楚國當時的一批羣小來負：而且天才和狂氣，照現代的精神分析家說來，實在是比鄰。屈原先生多少有些精神上的偏向，怕也正是使它成功爲了一個偉大的天才的因素吧。

（三十一年二月二十日）

古代社會研究答客難

古代社會研究答客難

關於中國古代研究，最鬧得波譎雲詭的就是「亞細亞的生產方式」。這從蘇聯鬧起，鬧到全世界；據我看來都鬧得有點莫明其妙。本來這問題很簡單，馬克思經過他的相當普遍的人類社會的發展過程的檢討，而把以前的社會史定爲了四個階段，已成定說，所差的就是名稱問題。馬克斯在「德意志的意識形態」裏是定名爲族長制（Patriarchalismus）奴隸制，身分制，近代資本制；在「經濟學批判」的「序說」（Einleitung）裏又改名爲東洋的（Oriental），古代的，封建的，近代資本制的；在同書的序文裏，就生產方式立論又改稱爲亞細亞的，古代的，封建的，近代資本制的。據這三項資料的先後，馬克思自己的意思已經很明白，便是：

族長制的＝東洋的＝亞細亞的。

現在這三□名稱都不用了，用的就是原始公產社會，或在摩爾剛的發現被馬恩知道後的「氏族社會」。族長制的內函見「德意志意識形態」，氏族社會的詳情見摩爾剛的「古代社會」及恩格爾斯的「家族國家私有財產之起源」。

這樣簡單的問題落在研究家的手裏，卻愈攪愈複雜。歐洲的學者對於亞洲的情形隔膜，且素來是有歧視亞洲人的傳統觀念，因此把『亞細亞的』一個假定的通名限於地域下來講　中國的新興學者又多是崇拜西洋的，也不免隨聲附和，覺得亞細亞人是要不同些，因而也自別於公例之外，甚

至有人把四個階段擴展成爲五個階段，日本人也有這樣的毛病。其實所謂「亞細亞的」，並不限於亞洲諸民族，全人類都曾經歷過這個階段，也就如「古代的」（Antike）之不限於歐洲的希臘羅馬，而是全人類都經歷過的一樣。各個民族在各個階段上各有其特色，是當然的事理，然而斷不能說亞洲或中國另外經過了一種方式，這根本就是非馬克斯主義的見解。

關於西周是不是奴隸制的問題，呂吳諸君著書我還不曾拜讀過，不過無論國內國外研究中國古代的人，最大一個毛病就是在資料調查的第一步上便沒有做好。討論西周制度的人多根據詩經及周秦諸子（我從前也是這樣），其實這些資料都是戰國時代的成品。詩經一向以爲最古，但國風的地域包含江河流域，雅頌的年代綿亙四五百年，而其間形式音韻，既無地方色彩，又無時代差別，即此已可證知是由孔門弟子欵整個潤色整理過的物件。這樣便不免要充分地染上潤色的時代色彩。無批判地據以論西周，是有問題的。周秦諸子可更不用說。

衆庶人民的身份在西周與東周（特別是戰國）斷然不同，由卜辭及金文可考定衆庶人民即是生產奴隸，所謂皂隸臺輿之類僅家內奴隸，用粿羅用語，便是管家娃子。衆字在甲骨文作「日下三人形」，即表示在太陽下面耕種的人。此種在大盂鼎中爲最下等之人類，在曶鼎中可以自由買賣，五個人的價格只抵一匹馬加一束絲，便是人的勞動價值還不如馬。人民身份的抬高是自春秋末年開始，「民爲貴」的思想便是那種變革的反映。

把井田解釋爲莊園制，完全是主觀主義！井田痕跡於卜辭及金文均無可考。如若存在，當依羅馬百分田法以解釋之（請參看拙作「古代社會研究」附錄），古代食祿頒田（所謂「大夫食邑，士食田」）不如後代之領俸米或領薪金。這在平衍之地，如宗周成周西郊可能辦到。羅馬的百分田制的遺迹已由地底發現，將來中國發掘盛行，井田痕迹或許有出土之望。食祿頒田自然也就是封建制的一些萌芽，但不應該把這萌芽當成大樹，把母胎內的一個受精的卵細胞認爲個體！

作邑作采被解釋爲莊園構成，同樣也是主觀主義！卜辭中已多作邑之

文，然則殷代已有莊園制耶？作邑作采是構成新的部落而已。種姓繁衍，由父族生出子族，或由大宗別出小宗，自然會利用閒衍之土地以作新邑，此不能解釋爲封建。學者大都先有封建莊園之觀念，進而在文字中以求比附，六經注我，任意解釋，這與把鳥叫的聲音聽爲「不如歸去」，同等耳。

以前的人最大的缺陷便是不了解古代人民衆庶的地位，因而有人說中國無奴隸制，或只有家內奴隸而無生產奴隸。試問人民衆庶未經過生產奴隸階段，如何變成了那麼多的自由民來？認眞說中國的奴隸制是到漢朝才相當徹底地變革了的。秦始皇混一六國的時候，把六國已經自由化了的一大部份人民又轉化爲奴隸，那時是奴隸制的迴光返照。陳涉吳廣諸人便是奴隸暴動的領袖。中國歷史自漢以後便完全改觀了。

歷史是整個的，無論從秦漢以後的劃然改觀來看，從戰國時代的百家爭鳴，文學改革來看，從殷周禮制的損益可知來看，西周封建說無一可通。主要的錯誤即在三代封建之舊式觀念未除，而對於資料的時代性及解釋，均不免自我作故。這是目前的一種學術革命的過渡現象，再隔若干年後，早遲是會淸算的。

奴隸制亦有種種形態，希臘時代已然。西周的奴隸制多少有點 Helots 的味道，這是農業生產奴隸的典型形態。這種奴隸更被束縛於土地，因此在表面上看來更多人身上的自由，小範圍的土地可以供其私有。現存的倮儸社會中，這種形態依然存在着。周代金文中臣僕多與土田牛馬同時賜予，余認爲乃奴隸制之絕好證明，並世學者一反余說，以爲已有土地分割可知便是封建制。這不僅把資料的整個性分割了，因爲金文是靑銅器時代的文獻，而且也忽略了斯巴達時代和倮儸社會是有小規模的土地私有的。在我看來，周人對殷的關係只如希臘時代之斯巴達與雅典，近人有謂周人滅殷如日爾曼人之入羅馬者，把歷史進展比附得太隨便了。

農奴亦可買賣固無問題，即今人亦可以買奴婢買丫頭也。一切公例不能無變則，然不可執變則以爲公例。後期制度內有前期的孑遺，前期制度

乃有後期的萌蘖。此不可淆混。非從堅實資料作客觀分析，卽陷入主觀公式之窠臼，毫無是處。

（三十一年十月二十七日草此）

墨子的思想

墨子的思想

墨子始終是一位宗教家，他的思想充分的帶有反動性——不科學，不民主，反進化，反人性，名雖兼愛而實偏愛，名雖非攻而實美攻，名雖非命而實皈命。像他那樣滿嘴的王公大人，一腦袋的鬼神上帝，極端專制，極端保守的宗教思想家，我眞不知道何以竟能成爲了「工農革命的代表」，我這樣說，有的朋友替我「着急」（大約以爲我是冥頑不靈，不懂道理），也有的朋友說我「袒護儒家」，我倒要勸朋友們不必那樣「着急」，我們還是平心靜氣的來研究研究，讓我說出我所見到的根據，看我究竟是不是偏袒。

要談墨子的思想，我們首先須得規定資料。墨子自己並不曾著書，現存的「墨子」一書是漢人所纂集的，其中有些是墨家弟子的著錄，有些還不是墨家的東西，所以我們還不好抱着一部「墨子」便籠統的來談墨子。要說墨子本人，最好是根據「墨子」書中的左列十篇：

（一）尚賢　（二）尙同　（三）兼愛　（四）非攻

（五）節用　（六）節葬　（七）天志　（八）明鬼

（九）非樂　（十）非命

這十篇是各有上中下三篇的，而每三篇的內容都大同小異，只是一番談話的三種紀錄。墨家學說，根據韓非子「顯學篇」的說法，是分爲了相里氏相夫氏鄧陵氏的三派的。莊子「天下篇」所說的分派情形也大率相

同。這十篇各三具篇，正是墨家三派各派的底本彙輯。因此在這十篇之中所含有的思想，正比較完整地保存着墨子思想的眞相。在這十篇以外的東西呢，那就只好認爲是後來的附益或者發展了。

「凡入國必擇務而從事焉。國家昏亂則語之尙賢尙同，國家貧則語之節用節葬，國家憙音湛湎則語之非樂非命，國家淫僻則語之尊天事鬼，國家務奪侵凌則語之兼愛非攻。」

魯問篇中的墨子的這一段話，也正表明着這十篇是墨子的「十誡」——是他的十種主張，十種教條，因而我們要論墨子本人是不好任意跳出這個範圍之外的。

在十篇之中來研究墨子，墨子究竟是怎樣一個面貌呢？

第一，請讓我來說他不科學：

墨子有天志以爲他的法儀，請聽他說：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩」（天志上）。這是他的切一學術思想的一根脊椎。他信仰上帝，更信仰鬼神，上帝是宇宙中的全能全智的最高主宰。鬼神要次一等，是上帝的輔佐。上 鬼神都是有情慾意識的，能生人，能殺人，能賞人，能罰人。這上帝鬼神的存在是絕對的，不容許懷疑。但你如要問他何以證明上帝鬼神是存在，他便告訴你：古書上是這樣說，古史上有過這樣這樣的記載。這種見解，我們能够認爲它是科學的嗎？

推崇墨子的人也很知道墨子思想的這一個大弱點，便盡力的替他掩飾，以爲他是在「神道設教」。然而「神道設教」乃是儒家的辦法，在這兒是不好張冠李戴的，墨子也不高興領這一番盛情的呀！或者又把經上經下說上說下幾篇中的一些初步的科學現象摭拾來，盡量的鼓吹誇示，以爲是怎樣怎樣的精深博大。其實那些粗淺的常識，一部份在造字的當時已經是發現的東西，一部分則已經融合於日常生活中而成爲了家喻戶曉的事，絲毫也值不得誇示。而且那幾篇究竟是不是墨子的東西，還是一個疑問。即使是吧，但那又何補於墨子思想之爲非科學的呢？近代的宗教家每每以科學爲其傳衣政策之工具，如明末以來的天主教徒，在傳教之外不是同時

有傳播歐洲的天文數理醫藥等科學智識嗎？然而科學智識自科學智識，宗教思想自宗教思想，我們是不好混同的呀。

第二，請讓我來說他不民主：

他的十篇東西整個在替「王公大人」說話，開腔一聲「王公大人」，閉腔一聲「王公大人」，我替他統計了一下，他所喊的「王公大人」的次數一共有六十七次：

	尚賢	尚同	兼愛	非攻	節用	節葬	天志	明鬼	非樂	非命	
上	2					闕		闕	8	2	
中	12	2		2		闕	3	闕	闕		
下	19	1	1	4	闕	3	3	2	闕	3	
	33	3	1	6		3	6	2	8	5	67

在這裏除掉原來「闕」了的不能計入之外，其中雖有一二篇不見「王公大人」的字樣，然都有「士君子」或「天下之士君子」，這「士君子」又每每與「王公大人」連文而爲「王公大人士君子」，就是當時的官僚或統治階級的意思。據此，你可以知道，墨子究竟是屬於那一個階層的。

墨子，他是承認着舊有的一切階層秩序，而在替統治者畫治安策的呀。上下貴賤貧富衆寡强弱智愚等一切的對立都是被承認着，而在這些對立下邊施行他的說教。他把國家人民社稷刑政都認爲是王者所私有，請看他說「今天下之王公大人士君子，情將欲富其國家，衆其人民，治其刑政，定其社稷，當若尚同之不可不察」（尚同中），你就可以明瞭了。因而一切的刑政都是由上而下的，在墨子的腦筋中根本沒有由下而上的那種觀

念。所以他說「無從下之政上，必從上之政下」（天志上），又說「自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂」（尙賢中）。智愚不盡由於天授，貴了必然智，賤了必然愚，故貴智與賤愚必相聯帶。因而以貴者智者統一天下的思慮，便是墨子的政治理想。所謂「一同天下之義，上之所是亦必是之，上之所非亦必非之。上同而下不比」（尙同上）。不許你有思想的自由，言論的自由，甚至行動的自由。要「美善在上而怨謗在下，寧樂在君而憂戚在臣」，「君有難則死，出亡則從」。簡直是一派極端專制的奴隸道德！

但在這兒，推崇墨子的人不用說又替墨子找出了一個安全瓣，便是說墨子是主張民約論的人。根據呢？有的，在「尙同上」與「尙同中」的兩點：

「古者民始生未有刑政之時……天下之亂若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者生於無政長，是故選擇天下之賢可者立以爲天子」。（尙同上）

「……明乎民之無正長以一同天下之義而天下之亂也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義」。（尙同中）

到底是什麼人「明」，什麼人「選擇」呢，可惜文章沒有主格。在民約論者看來，自然「明」者是人民，「選擇」者也是人民，故爾墨子也就成爲了二千年前的中國盧梭。然而在「尙同下」裏面，這同一的文句的主格却明明標出的是「天」。

「古者天之始生民未有之長也……是故選擇賢者立爲天子」。

明明是「天生蒸民作之君作之師」的那一套老看法，那裏有什麼民約的痕跡？此外也還有不少的證據呢，例如：

「古者上帝鬼神之建設國都，立政長也……」（尙同中）

「三代聖王堯舜禹湯文武……其爲政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尊天事鬼，愛利萬民，是故天鬼賞之，立爲天

子，以爲民父母。」（尚賢中）

「三代聖王禹湯文武……其事上尊天，中事鬼神，下愛人，故天意曰：此之我所愛兼而愛之，我所利兼而利之，……故使貴爲天子富有天下，業萬世」。（天志上）

「吾所以知天之愛人之厚者有矣，曰……爲王公侯伯使之賞賢而罰暴」。（天志中）

照道理上講來正應該是這樣，因爲墨子是一位極端的神權論者，他的天必是他的法儀規矩，那有在建國都立政長這樣重大的節目上，才沒有上帝出來管事的？然而民約論者把自已的主觀拿來給墨子換了樑柱之後，於是在經與說裏面也就找尋着民約論的根據了。左邊，我且引列梁啓超的「墨經校釋」裏的一項：

（經）君：臣萌（同氓）通約也。

（說）君：以若（？）名者也。（若疑當作約，音近而譌。）

（釋）尚同中云「明乎民之無正長……而天下亂也，是故選擇天下賢良立以爲天子。……天子既已立矣，選擇天下賢良置以爲三公……諸侯……遠至乎鄉里之長」。言國家之起原由於人民相約置君，君乃命臣。與西方近世民約說頗相類。

關於這種見解，我在二十年前（十二年六月十三日）已經做了一篇文章來駁斥過（題名「讀梁任公墨子新社會之組織法」，初發表于創造週報，後收入「文藝論集」），然而大約因爲我不是專家，一直沒有引起讀者的注意，而梁說則深入人心，至今還牢不可拔。其實「臣萌通約」，通者統也，約者束也，就是臣民統束，也就是臣民總管，那裏是什麼民約呢？「君以若名」，太簡略，不能保無奪佚，無法强解。即使要强作解人，與其說「若疑當作約」，無甯說「若疑當作碁」。說文「碁讀若威」，墨子明鬼下「敬碁以取羊（祥）」，正直接假爲威字。「君以威名者也」，那是很合乎墨子的思想的實際的。

墨子不僅沒有盧梭的民約論，而且也沒有儒家的禪讓說，他以「王公大人」是「傳子孫業萬世」的。那嗎他的「一同天下之義」的主張，儘管說的是「仁君」，但這「仁君」是如何產生呢？儘管是暴王如桀紂幽厲，當其時處其世，誰不自以爲是「仁人」，爲其臣下者又誰不奉之如神明，視如帝天呢？故爾墨子的所謂「尙賢」，「尙同」，結果只可能流而爲極權政治。

第三，請讓我來說他反進化：

人類社會的一切現象由質而文，是一般進化的公例。對於過分的繁文縟禮，如厚葬久喪，而要加以反對，這是應該的，但如一味的以不費爲原則，以合實用爲標準，而因陋就簡，那只是阻撓進化的契機。墨子的專門強調節用，除節用之外沒有任何積極的增加生產的辦法，這不僅證明他的經濟思想的貧困；像「農夫春耕夏耘，秋斂冬藏，息於瓴缶」的民間音樂，也在所反對之例，簡直是不知精神文化爲何物的一種狂信徒了。

一般人高興他的「諸加費不加於民利者，聖王勿爲」的話，以爲他是站在老百姓的立場，要王公大人的生活以平民爲標準。王公大人誰個會聽信他的話呢？卽使都肯聽信他的話，試用，於老百姓的生活又有什麼改進？眞正的革命的主張，我們須要知道，并不是要王公大人客氣一點，也來過過平民的生活，而是要把平民的生活提高起來，使平民同等地得到王公大人們般的享受。敎王公大人節用，這不是替老百姓說話，而替王公大人說話。他是怕老百姓看了眼紅，起來鬧亂子啊。老百姓是節無可節的，用不着再聽你的什麼節用的敎條，卽使你就要反對音樂吧，然而在「春耕夏耘，秋斂冬藏」之餘也還是要敲敲土缽，擊擊瓦缶以舒舒筋骨的。王公大人呢？又誰聽信了你來？他倒樂得你使一些不安分的人更不得不安分了，多謝了你這位黑衣敎士的苦口婆心呀！

第四，讓我來說他反人性：

墨子的見解有許多地方不近人情，譬如他主張無情欲，謂「必去喜、去怒、去樂、去悲、去愛，而用仁義」（貴義篇）。不必說這樣的事情不

可能，試問愛欲去盡，「仁義」又從那裏來？主張「去愛」的人同時又是主張「兼愛」的人，這矛盾也不知道應該怎樣解決。大約對於一切都愛了也便是等於沒有愛了的吧？

但是最不近人情的是他所定的男女婚嫁之年。他說「丈夫年二十毋敢不處家，女子年十五毋敢不事人」（節用上）。丈夫二十處家都還可以說得過去，女子十五事人，那實在太說不過去了。十五是他的最大限度，當然不到十五便可以事人。人事未通，自身的發育都還沒有完全的女子便要叫她去做母親。墨子眞可以算是沒有人情的忍人！

墨子思想的根本乖謬是把人民當成爲王公大人的所有物，也就給王公大人所有的五穀六畜一樣，五穀蕃庶，六畜豐肥，那自然便替王公大人增加了財產。他把人民僅看成爲兩重的生產工具，一重是生產衣食，二重是生產兒女。拚命強力，不准偷惰，趕快耕，趕快織，衣食的生產便可以激增。拚命早婚，不准延宕，趕快生，趕快育，人口的生產便可以加倍。人口增加了，同時也就是生產工具增加了。他主張非攻，主要的理由之一卽是損失人口。他主張短喪，主要的理由之一也就是「敗男女之交」。這樣只把人民看成工具的反人性的宗敎思想家，竟被人認爲是「工農革命的代表」，我眞不知道這根蒂是從什麼地方看出來的！

第五，怎麼說他名雖兼愛而實偏愛？

墨子的「兼愛」的主張最是動人，也最爲特色。本來儒家道家都主張愛與慈，但沒有墨子的「兼」。大約墨子在這兒是有點競賽心理的：你愛吧，唉，我還要比你愛得更廣些！這樣把愛推廣到無限大，其實也就是把愛冲淡到沒有了。所以墨子一面主張「兼愛」，一面又主張「去愛」，大約在他的內心中或者下意識中，是把「兼愛」作爲「去愛」的手段的吧？

這些我們都且不必管它，我們且問「兼愛」究竟要怎樣才可以辦到？

墨子是把這問題看得非常簡單的，一句話歸宗，便是所謂上行下效。他把「苟君欲之，則衆能爲之」，在「兼愛」篇中翻來覆去的不知道說了多少遍。然而問題是這樣簡單的嗎？

在我看來，墨子只是在那裏唱高調，騙人。他的最大的矛盾是承認着一切既成秩序的差別對立而要叫人去「兼」。「兼愛」了，則「強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚」（兼愛中）。眞是天下太平呀。然而我們要問，天下的人，是強者衆者富者貴者詐者多呢？還是弱者寡者貧者賤者愚者多？不用說是後者多於前者。我們又要問：人的生活，是強者衆者富者貴者詐者安樂呢？還是弱者寡者貧，賤者愚者安樂？不用說是前者安樂於後者。既承認着這一切的差別而敎人「兼愛」，豈不是叫多數的不安樂者去愛那少數的安樂者？而少數的安樂者也不妨作一點愛的施予而受着大多數人的愛了。請問這所謂「兼愛」豈不就是偏愛？

第六，怎麼說他名爲非攻而實美攻？

墨子是把攻當成盜竊來看待的。他是承認着私有財產，承認着國家的對立而立出他的「非攻」的見解的。在國的範圍內的「非攻」便是在家的範圍內的「殺盜」。他把私產看成爲神聖不可侵犯的制度，故爾到墨家後學竟主張出「殺盜非殺人」的謬論。所以他的「非攻」論，我們先且不必問他可能不可能，僅據他的理論的推衍，必然會流爲對於攻伐的讚美。果然，請看在「非攻下」篇便有這樣的一段話。

「今遝夫好攻伐之君又飾其說以非子墨子曰：以攻伐之爲不義，非利物歟？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王，是何故也？」

「子墨子曰：子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。」

就這樣只要換一個名詞或口號，那征伐便又成爲「聖王」的事了。我們不必攻訐墨子的自相矛盾，因爲他的理論應該是這樣的。因爲你既承認着私產，當然沒有方法弭盜，你既承認着國界，當然也沒有方法止攻。問題只是義戰與非義戰的不同，墨子所謂「誅」大約就是義戰，所謂「攻」就是非義戰吧，但主張攻伐的人誰個又肯承認他自己是非義戰呢？弔民伐罪，大家都能夠振振有辭，德寇之攻英蘇，日寇之攻中國英美，不是都有

一番大理論做口實的嗎？墨子的「非攻」只是在替侵略者製造和平攻勢的烟幕而已。

由「非攻」更演進而為「無鬥」，那更等於是剝奪了被侵略者的武器。耕柱篇裏面有左列一段話：

「子夏之徒問於子墨子曰：君子有鬥乎？子墨子曰：君子無鬥。子夏之徒曰：狗豨猶有鬥，惡有士而無鬥乎？子墨子曰：傷矣哉，言則稱於湯武，行則譬於狗豨，傷矣哉！」

人總是人，受了非法的侮辱，爭取應享的權利，當然要鬥，湯武不是也還在「誅」嗎？我眞不知道何以會「傷」起來。在這兒且引一段故事：

「魯君謂子墨子曰：吾恐齊之攻我也，可救乎？子墨子曰：可。願主君之上者尊天事鬼，下者愛利百姓，厚為皮幣，卑辭令，亟偏禮四鄰諸侯，敺國而以事齊，患可救也。非此，顧無可為者。」（魯問篇）

這簡直可以說是無條件的投降主義！「非攻」而走到這樣的極端，不正是鼓勵强暴者的攻伐嗎？

第七，怎麼說他名雖非命而實皈命？

墨子的主張最能引起現代人的同情的可以說就是他的「非命」。他的「非命」是對抗儒家學說而發的，但是儒家主張有命說的本意和墨子所非難的却正相反對。儒家說「死生有命，富貴在天」，那是教人藐視權威而浮雲富貴。生命的修短作為自有定數，並不有意求長，也不存心怕短，因此世俗的生殺之權也就不足以威脅一個人的意志。富貴視為儻來之物，並不有意求榮，也不存心避辱，因此世俗的予奪之權也就不足以左右一個人的出處。在這樣的信念之下，一個人可以保持着他自我的尊嚴，可以自由自在地「殺身成仁」而「舍生取義」，可以自由自在地不淫於富貴，不移於貧賤，不屈於威武。試以孔子的態度為證吧。

「天生德於予，桓魋其如予何？」（論語述而）

「子畏於匡，曰文王既沒，文不在茲乎？天之將喪文也，後死者不

得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（同子罕）

「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何？」（同憲問）

「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也。」（同里仁）

「富而可求也，雖執鞭之士吾亦爲之，如不可求，從吾所好」。（同述而）

「不義而富且貴於我如浮雲，」（同述而）

這些就是「死生有命，富貴在天」的解釋。儒家的「天」是自然界中的理法，所謂「命」有時是指必然性，有時是指偶然性。死生富貴都聽其自然不必多作憂懼，這正是教人努力的教條，何嘗是教人懈怠呢？

但有命說一失掉了本意便會流而爲宿命論，使人懈怠而不自奮勉，也正是它的流弊。墨子抓着了這一點而加以反對，是他具有着會找尋敵人弱點的聰明。然而墨子的「非命」論其實也就是宗教式的皈依，這却爲一般人所不曾注意。一般人的見解以爲他的「非命」和尊天明鬼不相合拍，其實正因爲他尊天明鬼所以他才「非命」，他是不願在上帝鬼神的權威之外還要認定有什麼必然性或偶然性的支配。在他看來上帝鬼神是有生殺予奪之權的，王公大人也是有生殺予奪之權的，王公大人便是人間世的上帝鬼神的代理。王公大人可以生你，可以死你，死生你不能說有命，王公大人可以富你，可以貴你，富貴你不能說在天。便是王公大人也不能相信命，因爲上帝鬼神可以生你，可以死你，也可以富你，可以貴你。「非命」就是叫人要對於無形的權威徹底的皈依，對於有形的權威徹底的服從。在自己的職分上強力不怠，那你就可以獲壽隆福，得富得貴。這眞可以說是「生死無命，富貴在王」，假使讓王者來說的話，那就「富貴在我」了。這樣會引出什麼樣的結果呢？和現代人所期待的會正相反，他可以使人貪生怕死而患得患失。後世帝王如秦皇漢武之企圖長生，應該也就是由這種「非命」論導演出來的呀。

以上是我所見到的墨子思想的反動性，二十年前我曾經作過結論，爭

今還是感覺着正確。

「墨子這位大師，我們如能以希伯來的眼光批評，儘可以說他是中國的馬丁路德，乃至耶穌；然我們如以希臘的眼光來批評他時，他不過是一位頑梗的守舊派，反抗時代精神的復辟派罷了。」

我並不怕別人替我「着急」，我也不想替別人「着急」，就再隔二十年，我的這種見解才能得到承認，我也並不感覺得太遲：因為我是並不相信墨子的思想眞正會在中國「復活」的。

大凡一種有神的宗教，在其思想根據上一般都是淺薄，但唯其淺薄，所以易於俗受。而倡導這種宗教的人每每是一種特異的人格，一般人對於這人格的特異性發生景仰，同時也就看過了他的思想的淺薄性。墨子正是一位特異人格的所有者，他誠心救世是毫無疑問的。雖然他的救世的方法上有問題，但他那「摩頂放踵，枯槁不舍」的精神，他的弟子們的「赴火蹈刃，死不旋踵」的態度，是充分足以感動人的。他就是這樣被人感佩，所以他的思想眞像一股風一樣，一時之間佈滿了天下；而且雖然被冷落了二千年，就到現在也依然有人極端的服膺。墨子是一位絕好的教　，和耶穌穆罕麥德比較起來，實在是毫無遜色的。你看：

「有力者疾以助人，

有財者勉以分人，

有道者勸以教人。（尚賢下）

這是多麼好的教條呀！然而問題却在他的「道」上。假使這「道」有問題，那嗎愈是「勸以教人」，便愈是導人入於迷惘，甚至愈是「勉以分人」的「財」，愈是「疾以助人」的「力」，都是用到錯誤的地方去了。近時的納粹法西斯者流，不是同樣有這種精神的嗎？他們完全把人機械化了，眞是有那樣的大本領，一口氣便可以叫數十百萬的狂信徒「赴火蹈刃，死不旋踵」。人是感情的動物，頭腦愈簡單，愈是容易受暗示，受宣傳，因而墨家的殉道精神，在我看來，倒並不是怎樣值得誇耀的什麼光榮的傳統。

墨家又爲什麼很快的，也像一股風一樣就消滅了呢？這也是一個很有趣的問題。據史實上看來，墨家在秦以前並不曾像儒家那樣屢受挫折，就在秦時我們也只聽見「阬儒」，而沒聽見「阬墨」的話，然而墨家在漢初便已經消聲匿跡了，這究竟是因爲什麼呢？在這兒也有各種不同的見解。莊子以爲「反天下之心，天下不堪」（天下篇），王充以爲「雖得愚民之欲，不合智者之心」（論衡薄葬篇）。近人胡適則以爲主要「由於儒家的反對」與「遭政客的猜忌」（中國哲學史）。我覺得都沒有說到實際，尤其是胡適的說法相差太遠。因爲儒家固曾反對過墨家，墨家又何嘗沒有反對儒家？像墨子的「非儒篇」，捏造些莫須有的事實來對孔子作人身攻擊，那比當時的反對是有過之而無不及的，然而儒家不見被他罵倒。且等漢武帝時儒家開始走運的時候，墨家是已經老早消滅了的。因此這寃家不能算在儒家的帳上。至於說到「遭政客的反對」更是莫須有的事。韓非子五蠹篇雖曾反對墨家，但亦更猛烈地反對了儒家。管子非墨亦非儒，晏子春秋則盡了袒墨的能事，此外的事變則非所知悉。

在我看來墨子的失傳到是由於自已瓦解。第一是由於墨家後學多數逃入了儒家道家而失掉了墨子的精神，第二是由於墨家後學過分接近了王公大人而失掉了民衆的基礎。

何以見得墨家後學多數逃入了儒家道家呢？這在墨子書中便可以取證。第一篇的「親士」就是摘取儒家與道家的理念而成，第二篇的「修身」，更完全是儒家的口吻。經上經下，說上說下，大取小取諸篇是受了名家的影響，但名家是發源于道家的。像這樣拜借別人的衣鉢，把墨子的本來是「不文」，「不辯」的主張粉飾了起來，那嗎何須乎還要你墨子呢？理論系統比較更完整的儒家道家具在，因而墨家便被同化了一大半。

何以見得墨家後學過份接近了王公大人呢？這兒且把兩段故事先引在下邊。

「孟勝爲墨者鉅子，善荊之陽城君。陽城君令守於國，毀璜以爲符。約曰：符合，聽之。荊王薨，羣臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉。

荊罪之，陽城君走，荊收其國。孟勝曰：受人之國，與之有符，而力不能禁。不能死，不可。其弟子徐弱諫孟勝曰：死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨子於世，不可、孟勝曰：不然。吾于陽城君也，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之，所以行墨者之義，而繼其業者也。我將屬鉅子於宋之田襄子。田襄子，賢者也，何患墨者之絕世也？徐弱曰：若夫子言，弱請先死以除路。還歿頭前於孟勝。因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人以致令於田襄子，欲反死孟勝於荊。田襄子止之曰：孟子已傳鉅子於我矣。不聽。遂反死之。」（呂氏春秋上德篇）

「腹䵍爲墨者鉅子，居秦。其子殺人。秦惠王曰：先生之年老矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也腹。䵍對曰：墨子之法，殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也，王雖爲之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。不許惠王而遂殺之。」（呂氏春秋去私篇）

就孟勝的故事來看，事情眞是壯烈，確確實實是實踐了墨子的主張：「君有難則死」，而表現了「赴火蹈刃，死不旋踵」的精神。但這樣的殉死不正是奴隸道德嗎？而且所死的陽城君是爲攻殺一國的大臣而犯了國法的人，墨者之羣爲什麼只以私誼死而忘記了「上同」的大義呢？更值得討論的是吳起的被攻殺。吳起在當時是革命的政治家，他輔相楚悼王「捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士」，因而遭了「貴戚」的衆怨，而被「宗室大臣」射死了。可見射死吳起的「宗室大臣」或「貴戚」都是一些反革命派，陽城君也正是這反革命派的一人。孟勝是陽成君的先生，而吳起是出於儒家，呂氏當染篇稱其「學於曾子」，史記儒林傳稱其「學於子夏」。那嗎孟勝所效於陽城君的不也就可以想見了嗎？而且在這一段故事裏面不也就可以反映出墨子思想的本質了嗎？

再就腹䵍的故事看來，也眞可以說是大義滅親，但在國法之外還有墨

者的私法，這和墨子「尚同」之義似乎有相違背。但我在這個故事裏面又發現了一個巨大的暗影，秦惠王稱腹䵍爲「先生」，可知這位鉅子也是被師事的一個人，頗受尊禮。但秦惠王也是與同一的反動勢力而串演了商鞅的角色，而這位「墨者鉅子」又是他的「先生」，眞是未免太湊巧了！

墨子有「鉅子」，大概等於後世宗教的教皇，莊子天下篇裏說：「以巨子爲聖人皆願爲之尸」，可知巨子或鉅子的地位是很崇高的。本來墨子的學說素以「王公大人」爲其對象，故在墨子生前，他的勢力已就不小，他可以派他的弟子出到各國去做官，而且有時還可以派人去請求罷免他的職位。齊楚宋越衞魯，都有他安置的人，他的教團的維持費也就是靠着這些弟子們的捐獻，他的派頭似乎比孔子還要來得大。更看他死後的這兩位鉅子，一位做楚國陽城君的老師，一位做秦惠王的先生，他們的上層工作，可見得是做得並不弱。就這樣，歷代墨者們都和「王公大人」接近，他們和人民的關係，不是就愈見遠離了嗎？

在這兒有更進一步的見解，便是墨家有諂諛秦國的嫌疑。近人方授楚著「墨學源流」一書，論到墨學之亡，有光這樣的一項。他的說解我覺得頗爲透闢，今摘錄之如次：

「秦滅六國，本與墨家非攻之義不相容也，然秦於尚賢尚同之義則有相近者。且自孝公以來甚排斥鄒魯之儒術，商君書以禮樂詩書諸事爲六蝨，荀卿之客應侯范雎旣譽秦風俗之善，而終曰「其殆無儒耶？」（强國篇）李斯雖爲荀卿弟子，秉政則焚詩書，可見其與儒家之不相容矣。當昭王時秦尚無儒，而在秦惠王時則墨者鉅子腹䵍已居秦而與惠王接近，又有唐姑果在王左右，是秦已有墨也。其間關係如何，無從考證，然實有媚秦之痕跡。如墨家之徒纔與儒家之徒直無心相見講道，墨子稱墨家佑鬼神，引秦穆公有明德，上帝賜之九十年（論衡福虛篇）。今本書明鬼篇秦訛爲鄭；九十作十九，則以本書爲是也。………竊疑秦國已盛之後，仕秦而墮落之墨者，造之以媚秦也」。（墨學源流上卷二〇八）

方氏云：「陳涉吳廣之起也，儒者實曾參加」，於此引史記儒林傳爲證：

「陳涉之王也，而魯諸儒持孔氏之禮器，往歸陳王，於是孔甲爲陳涉博士，卒與涉俱死。陳涉起匹夫，驅瓦合適戍，旬月以王楚，不滿半歲竟滅亡，其事至微淺。然而縉紳先生之徒負孔子禮器，往委質爲臣者何也？以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也。」

又云：「墨家則雖參加，似不甚顯著」，於注中標出鹽鐵論褒賢第十九大夫及文學的對語以爲附證。

其大夫曰：

「戍卒陳勝……奮於大澤，不過旬月，而齊魯儒墨縉紳之徒，肆其長衣……負孔氏之禮器詩書，委質爲臣。孔甲爲涉博士，卒俱死陳，爲天下笑。」

其文學曰：

「陳王赫然奮爪牙爲天下首事，道雖凶而儒墨或干之者，以其無王久矣，道擁遏不得行，自孔子以至于茲；而秦復重禁之，故發憤於陳王也」

案此文措辭之意完全是抄襲史記，而在「儒」之外加上了「墨」，但其本身已足以證明是抄襲者的妄作聰明，畫蛇添足。試問：墨者可以也會「負孔氏之禮器詩書」呢？故謂墨家對於陳吳革命的參加，實是莫須有的事。

方氏的說法頗新穎而有見地，但可惜他是服膺墨學的人，雖然「讀書得間」，但不肯重傷墨家，故爾未能深刻的深入。據我看來，這兒是大有闡發的餘地的。

根據鉅子腹𦟘的故事可知秦惠王時墨家已有集中於秦的實際，此外還有田鳩謝子等人可爲佐證。

「墨者有田鳩欲見秦惠王，留秦三年而弗得見。客有言之於楚王者，往見楚王。楚王悅之，與將軍之節以如秦。至因見惠王。告人曰：之秦之道乃之楚乎？」（呂氏首時篇，又淮南道應訓）

此田鳩兩見於韓非子，一見外儲說左上篇，應楚王問墨子「言多而不辯」之故；又一見問田篇，係答徐渠之問，無關宏旨。漢書藝文志墨家有「田俅子三篇」，班固注云「先韓子」，蓋即以爲田俅即是田鳩。近人錢穆謂田俅亦即田繫，一名一字（見所著「墨子」百科小叢書本）。考呂氏當染篇謂「禽滑釐學於墨子，許犯學於禽滑釐，田繫學於許犯……顯榮於天下」，可知許犯田繫均墨門之顯學。余意許犯殆即孟勝，爾雅釋詁「犯勝也」，名犯字孟勝，義甚相應。田繫即田鳩，亦即田襄子，繫與鳩一聲之轉，襄子當爲字。襄假爲纕，佩帶也，義與繫相應，由繫轉鳩，由鳩再轉俅。稱「宋之田襄子」者，乃孟勝爲鉅子位時襄子居於宋，不必即是宋人。如是，則墨家鉅子可得一傳授系統，墨子爲第一代，禽子爲第二代，孟勝即許犯爲第三代，田襄子即田繫田鳩爲第四代，腹䵍爲第五代。田鳩入秦當早於腹子，蓋終老于秦，而傳鉅子於腹。故田鳩入秦，實即墨學的中心移到了秦國。

其次是謝子入秦的故事：

「東方之墨者謝子將西見秦惠王。惠王問秦之墨者唐姑果。唐姑果恐王之親謝子賢於己也。對曰：謝子，東方之辯士也。其爲人甚險，將奮於說以取少主也。王因藏怒以待之。謝子至，說王。王弗聽。謝子不悅，遂辭而行。……惠王失所以爲聽矣。……此史定所以得飾鬼以人，罪殺不辜，羣臣擾亂，國幾大危也。………今惠王之老也，形與智皆衰耶？」

此事見呂氏去宥篇，亦見淮南子修務訓，唐姑果作唐姑梁，又見說苑，謝子作祁射子，唐姑果則作唐姑。考惠王在位凡二十八年，三時始冠，則惠王年齡尚不及五十歲。呂氏以爲「衰老」，蓋其人實未老先衰。所稱「少主」必指惠王之後繼者，舊注以爲指惠王，大謬。

唐姑果當即腹子之弟子，即弄鬼的史定大約也是同門，故連類而及，這些都是「仕秦而墮落之墨者」。此時腹子或已死，唐姑果既見「親」於王，而東方之墨者復不遠千里入秦以事遊說，此可見墨學之盛。墨者入

秦，目的自然是望秦行其學說，不用說也是認秦爲可以行其學說的。在這些地方和儒家正相反。儒家不高興秦，秦也不高興儒家，儒墨學說的相異，即此也是可以想見的。墨者與秦王既相得，我們要說秦法之中有墨法摻入，總不會認爲是無稽之談吧。

秦自惠王車裂商鞅以後，歷代的丞相如張儀，樗里疾，甘茂，魏冉，范雎，蔡澤，雖然不是墨者，但也不是儒家。而這些人都是些實利主義者，他們的精神是近於墨而遠於儒的，故昭王之時秦國尚無儒。呂不韋事莊襄王與始皇，在相位十餘年，他所纂輯的「呂氏春秋」是雜家的代表。書中如貴公，節喪，下賢，忠廉諸說多取墨子義，當染篇與墨子書中所染篇相同，又多載墨家遺事，讚美墨家鉅子，尊稱墨翟爲「子墨子」，可知其門下多有墨徒。然呂氏對於儒道名法陰陽兵農，無所不包。擷取儒家禮樂之說並時徵引六藝之文。其於君道則主張「勿躬」，略取道家「無爲而治」之意而折衷之。凡此均與墨家不合，亦與秦俗違異。呂不韋有採取儒道以改革秦政之意甚爲顯著。然而呂不韋的改革是失敗了。秦始皇把他罷免，使他自殺了之後，一反其擷取儒道的主張，而雷厲風行的獨行獨斷起來。秦始皇所執着的是惠王以來的傳統，在我看來，他實在是一位偉大的墨學的實行者。請讓我把他的作風和墨學相比配一下吧。

秦始皇「見尉繚亢禮，衣服食飲與繚同」，又讀韓非孤憤五蠹之書，恨不得與之相見，這不是所謂「尚賢」嗎？「并有天下辯黑白而定一尊」，改正朔，易服色，同律度量衡，同書文字，這不是「一同天下之義」的「尚同」嗎？「隳名城，殺豪傑，收天下之兵聚之咸陽，銷鋒鑄鐻，以爲金人十二」，這不就是所謂「非攻」？「愛及黔首，澤及牛馬」，「聖德廣密，六合之中，被澤無疆」，這不就是所謂「兼愛」？「爲極廟，象天極」，封泰山，禪梁父，不就是尊天明鬼？「求仙人不死之藥」以期長生，不就是極端的非命？「以爲自古莫及已。……博士雖七十人，特備員弗用。丞相諸大臣皆受成事，倚辦於上。……天下事無大小皆決於上，上至以衡石量書，日夜有程，不中程不得休息」，這不就是強力躬行？「斬

華為城，因河為池，據億丈之城，臨不測之谿以為固，良將勁弩守要害之處，信臣精卒陳利兵而誰何」，不就是準備守禦？焚書坑儒不就是應該為墨家所快心的「非儒」？嚴刑峻罰，殺人如草芥，不也就是「殺盜非殺人」的實踐？對於墨學，秦始皇所沒有做到的就只有節用，節葬，非樂的幾項，然而關於節用非樂，就連墨子自己也並不怎麼嚴格，「墨子見荊王」不是曾經「錦衣吹笙」（呂氏春秋貴因篇）的嗎？故爾秦始王這位大人物，實在是學了墨家的衣缽，他所缺少的，就只是沒有表彰墨經，推尊墨子，如漢武帝對於儒家之所為而已。然而漢武帝是假儒，秦始皇為真墨，這點，我相信沒有偏見的人是應該承認的。

秦始皇時代是奴隸制的迴光反照，六國被吞滅了，六國自春秋中葉以來逐漸解放了的自由民又重新被轉化而為奴隸，在中國歷史形成了一個空前絕後的大奴隸制的集權時代。墨家所主張的極權政治和奴隸道德，正適宜於他。故爾等到大規模的奴隸，由陳勝吳廣等等所領導而爆發了的時候，墨家竟肯沒有人參加，而墨家也就跟着秦代的滅亡而一道滅亡了。

這些事實都是可以覆按的，墨子書具在，中國的歷史具在，我並沒有那麼大的本領能夠信口雌黃的誣蔑墨家，認為它是滅亡了而「落井下石」，墨家於我無仇，毀墨於我無利，我只是想除去自己主觀的偏蔽而求得客觀的真實而已。墨子本人是一位特殊的人格者，那是毫無問題，他存心救世，而且非常急迫，我也並不想否認，但他的方法却是錯了。莊子的批評，我覺得最為公允。他說他「真天下之好(去聲)也，將求之不得也」，而所得到的呢，是「治之下，亂之上」，這大約是墨子始料所不及。但儘管他的人格是怎樣特異，心理的動機是怎樣純潔，但他的思想有充分的反動性，却是無法否認的。在原始神教的迷信已經動搖了的時候，而他要尊崇鬼神上帝，在民貴君輕的思想已經醞釀着的時候，而他要頂禮王公大人，在百家爭鳴，思潮煥發的時候，而他要「一同天下之義」，不承認進化，不合乎人情，偏執到了極端，保守到了極端，這樣的思想還不可以認為反動，我真不知要怎樣才可以認為反動？

最主要的是我們不要把自己去講墨子。有一位朋友，他堅決地認定墨子是奴隸解放者，他所根據的是什麼呢？却是根據了兼愛下的「非人者必有以易之」的一句話。他說「非人者」就是奴隸，奴隸的地位一定要替他改革。這是要成爲笑柄的。因爲墨子的原意並不是這樣，他是說反對別人的學說一定要拿出自己的學說出來，就是有破必有立，所以在下文接着便說「兼以易別」，就是要拿兼愛說以替換差愛說的。憑自己的主觀去講墨子，所以墨子可以隨意地成爲盧梭或者列甯了。

又有的朋友說：墨學並沒有亡，後世的任俠者流便是墨家的苗裔，這也是亂認表親的辦法。請讀司馬遷的「遊俠列傳」吧，「閭巷之俠，修行砥名，聲施於天下，莫不稱賢，是爲難耳。然儒墨皆排擯不載」！俠何嘗就是墨呢？俠者以武犯禁，輕視權威，同情弱者，下比而不上同，在精神上與墨家正相反對。俠者不怕死，只有這一點和原始墨家相類，但我們不要以爲凡是不怕死的都是墨家呀。須要知道儒家也有漆雕氏的一派「不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯」（韓非顯學篇）。曾子也「嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮（直），雖褐寬博吾不惴焉，自反而縮，雖千萬人吾往矣」（孟子公孫丑上）。假使儒家也要認任俠爲其嫡裔，難道又說不過去嗎？然而儒墨自儒墨，任俠自任俠，古人並不曾混同，我們也不好任意混同的。大抵在儒墨之中均曾有任俠者流參加，倒是實在的情形。看呂氏春秋的尊師篇吧：

「子張魯之鄙家也；顏涿聚梁父之大盜也：學於孔子。段干木，晉國之大駔也，學於子夏。高何，縣子石，齊國之暴者也，指於鄉曲，學於子墨子。索盧參，東方之鉅狡也，學於禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免於刑戮死辱也，由此爲天下名士顯人，以終其壽，王公大人從而禮之。此得之於學也。」

這些未成爲儒墨之前的六位先生，應該才是所謂任俠，此外還有胡非子的一段故事，見太平御覽四百七十三所引的「胡非子」佚文，也足以證明墨與俠的關係，不怕麻煩，把它整抄在下邊：

「胡非子修墨以教。有屈將子好勇，聞墨者非門，帶劍危冠，往見胡非子，劫而問之曰：將聞先生非門，而將好勇，有說則可，無說則死。胡非子曰：吾聞勇有五等。夫負長劍，赴榛薄，析兕豹，搏熊羆，此獵徒之勇也。負長劍，赴深泉，斬蛟龍，搏黿鼉，此漁人之勇也。登高陟險，鵠立四望，顏色不變，此陶匠之勇也。剽必刺，視必殺，此五刑之勇也，昔齊桓公以魯爲南境，魯公憂之，三日不食。曹劌聞之，觸齊軍，見桓公曰：臣聞君辱臣死。君退師則可，不退，則臣請擊頸以血濺君矣。桓公懼，不知所措。管仲乃勸與之盟而退。夫曹劌匹夫，徒步之士，布衣柔履之人也，唯無怒，一怒而劫萬乘之師，存千乘之國。此謂君子之勇，勇之貴者也。晏嬰匹夫，一怒而沮崔子之亂，亦君子之勇也。五勇不同，公子將何處？屈將悅，乃解長劍，釋危冠，而請爲弟子焉。」

這兒所說的「五刑之勇」應該就是「以武犯禁」者的任俠之勇，這是墨者所不取也。而屈將子「解長劍，釋危冠，而請爲弟子」，也可以見到，墨家的裝束平常是不帶劍不着高冠。那嗎韓子五蠹篇所說的「亂法者罪，而諸先生以文學取，犯禁者誅，而羣俠以私劍養」，可知諸先生不一定盡指儒，而羣俠決不會包含墨了。認俠爲墨，也不過是在替墨子爭門面，然而並非事實。　　（三十二年八月六日）

公孫尼子與其音樂理論

公孫尼子與其音樂理論

漢書藝文志裏面有「公孫尼子二十八篇」，列在儒家，注云：「七十子之弟子」。又有「　孫尼一篇」，列在雜家。論道理應該是一個人。

隋書經籍志裏面有「公孫尼子一卷」，也列在儒家，注云「尼似孔子弟子」。這「一卷」恐怕就是漢時列入雜家的那「一篇」。注語與班固不同，當是長孫無忌別有所據。

現在這兩種書都遺失了，但要感謝隋書音樂志，它引列了梁武帝的思弘古樂的詔和沈約的奏答。在這奏答裏面便我們知道「樂記取公孫尼子」，公孫尼子的一部分算在禮記中被保存着了。

「樂記」也整個被保存於史記樂書裏面，張守節正義亦云「樂記者公孫尼子所撰也」，張說大抵根據皇侃，皇侃與沈約爲同時人，兩個人的說法正可以爲互證。

現在的「樂記」是禮記的第十九篇，據張守節史記正義引鄭注云：「此於「別錄」屬「樂記」，蓋十一篇合爲一篇。十一篇者，有樂本，有樂論，有樂施，有樂言，有樂禮，有樂情，有樂化，有樂象，有賓牟賈，有師乙，有魏文侯。」這篇次是據劉向「別錄」，但今本樂記的次第和這不同，史記樂書的次第也有顚倒，張守節云「以禮先生升降，故今亂也」。

藝文志云：「武帝時河間獻王好博古，與諸生等共采周官及諸子言樂事者以作「樂記」……其內史承王定傳之，以授常山王禹。禹，成帝時爲

謁者，數言其義，獻二十四卷樂記。劉向「校書，得樂記二十三篇，與禹不同。其道浸以益微」。劉向的樂記與王禹的怎樣「不同」，可惜沒有詳說，大約以一篇爲一卷，只是少一卷的原故吧。藝文志樂類，兩種都有著錄，一作「樂記二十三篇」，一作「王禹記二十四篇。」

劉向的二十三篇的前十一篇即今存樂記的十一篇，其餘十二篇僅存目錄。孔穎達禮記疏云：「案別錄十一篇餘次，奏樂第十二（疑本作「泰樂」，即呂氏春秋的「太樂」，）樂器第十三，樂作第十四，意始第十五（疑本作「音始」，即呂氏春秋之「音初」），樂穆第十六，說律第十七，季札第十八（案見左傳襄二十九年），樂記第十九，樂義第二十，昭本第二十一，招頌第二十二，竇公第二十三（案即周官大司樂章)是也。」

今存樂記取自公孫尼子，沈約與皇侃既同爲此說，大約公孫尼子原書在梁時尚爲完具。然據現存的資料，十一篇的次第已經有三種：不知道那一種是公孫尼子所原來有的或者都不是。而內容也有些疑問，例如樂論篇言「禮樂之情同，故明王以相沿也」，而樂禮篇則言「五帝殊時，不相沿樂，三王異世，不相襲禮」；又如樂論篇言「樂至則無怨，禮至則不爭」，樂化篇言「樂極和，禮極順」，而樂禮篇則言「樂極則憂，禮極則偏」，這些似乎不像一個人的論調。樂禮篇很可疑，因爲裏面有一節，差不多和易繫辭傳完全相同，我現在把它們並列在下邊。

（樂記）	（易傳）
天尊地卑，君臣定矣。	天尊地卑，乾坤定矣。
卑高已陳，貴賤位矣。	卑高以陳，貴賤位矣。
動靜有常，大小殊矣。	動靜有常，剛柔斷矣。
方以類聚，物以羣分。	方以類聚，物以羣分。
則性命不同矣。	吉凶生矣。
在天成象，在地成形。	在天成象，在地成形。
如此則禮者天地之別也。	變化見矣。

地氣上齊，天氣下降。	是故
陰陽相摩，天地相蕩。	剛柔相摩，八卦相盪，
鼓之以雷霆，	鼓之以雷霆，
奮之以風雨，	潤之以風雨。
動之以四時，	日月運行，
煖之以日月，	一寒一暑。
而百化興焉，	
如此則樂者天地之和也。	
……………	……………
樂著大始，禮居成物。	乾知大始，坤作成物。

這無論怎樣，總有一邊是勦襲，因此關於「樂禮」的一節應該不是公孫尼子的東西，至少也應該懷疑。

此外樂言，樂情，樂化，樂象四篇，都有與荀子樂論有同樣的文句或章節。論時代荀子當後於公孫尼子，但荀子當不至於竊抄前人的文字以爲己有。

因此我認爲今存樂記，也不一定全是公孫尼子的東西，由於漢儒的雜抄雜纂，已經把原文混亂了。但主要的文字仍採自公孫尼子，故沈約皇侃云然耳。因此我們要論公孫尼子，就應該把這些可疑的來剔開，才比較可以得到他的眞相。至於呂氏春秋，毛詩傳，漢書樂志等的抄取，那是不成問題的。我現在把三種篇次和與別書的關係表列如次：

	別錄	樂記	樂書	備考
樂本	1	1	1	呂氏適音，毛傳，部分採取。
樂論	2	2	2	
樂施	3	4	4	

樂言	4	5	6	漢書樂志採此，有數語與荀子同。
樂禮	5	3	3	與易[illegible]平行。
樂情	6	7	5	首節與荀子同，頗重要。
樂化	7	10	8	後兩節與荀子全同，略有字句更易。
樂象	8	6	7	首節與荀子大同小異。
賓牟賈	9	9	10	
師乙	10	11	11	
魏文侯	11	8	9	

關於公孫尼子本人，我們所能知道的實在太少。班固說是「七十子之弟子」即是孔子的再傳弟子，大概是根據賓牟賈，師乙，魏文侯三篇所得到的推論。賓牟賈篇載賓牟賈與孔子論樂，師乙篇是子貢問樂於師乙，魏文侯篇爲文侯問樂於子夏，但這些僅足以表示作者的年代不能超過孔子及其門人而已。長孫無忌別立異說，以爲「似孔子弟子」，或者長孫無忌時，「公孫尼子一卷」尚存。其中有與孔子問答語也說不定⁶我疑心七十子裏面的「公孫龍字子石，少孔子五十三歲」（史記仲尼弟子列傳）的怕就是公孫尼。龍是字誤，因有後來的公孫龍，故聯想而致誤。尼者泥之省，名泥字石，義正相應。子石，集解引「鄭玄曰楚人」。家語作「公孫龍，衛人」，那是王肅的自我作故。

再從「樂記」中去找內證時，樂本篇論五音，稱「宮爲君，商爲臣，角爲民，徵爲事，羽爲物」，雖然在比附上不免出於牽强，但還沒有沾染到五行的色彩。又如說到八音，如「金石絲竹，樂之器也」，也沒有沾染到八卦的氣味（八卦及易之制作只是戰國初年之物）。

關於性的見解，也和孔子相近。樂本篇言「人生而靜，天之性也，感於物而動，性之頌也（靜性動頌為韻，頌者容也，今禮作欲，此據樂書改），物至知知，然後好惡形焉，好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣」，這和孔子的「性相近，習相遠」正一脈相通，也還找不出性善性惡的痕跡。有的學者特別看重這幾句以為是近世理學的淵源（黃東發、陳澧等），然而宋儒的理學是把理與欲分而為二，而公孫尼子的原意卻不是這樣，他是以為好惡得其節就是理，不得其節就是滅理。所以他說「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者滅天理而窮人欲者也」。順說是眞，反說便不眞，宋儒卻是反說：「去人欲，存天理」。這是誤解了公孫尼子。

由這些內證上看來，公孫尼子可能是孔子直傳弟子，當比子思稍早。雖不必怎樣後於子貢子夏，但其先於孟子荀子，是毫無問題的。藝文志列他的書目在魏文侯與李克之後，孟子孫卿子（荀子）之前，看來也是很有用意。

荀子在樂理上很明顯的是受有公孫尼子的影響，但荀子書中卻沒有他的名字。彊國篇中有一位公孫子議議楚國子發滅蔡而辭賞的事，與樂記中「刑禁暴爵舉賢，則政均矣」的主張相近，大約就是這位公孫尼子吧。

中國舊時的所謂「樂」（岳）它的內容包含得很廣，音樂、詩歌、舞蹈，本是三位一體可不用說，繪畫、雕鏤、建築等造型美術也被包含着，甚至於連儀仗、田獵、肴饌等都可以涵蓋。所謂「樂」（岳）者，樂（洛）也，凡是使人快樂，使人的感官可以得到享受的東西，都可以廣泛地稱之為「樂」（岳）。但它是以音樂為其代表，是毫無問題的。大約是因為音樂的享受最足以代表藝術，而它的術數是最為嚴整的原故吧。

人有感官自不能不圖享受，故「樂」之現象實是與人類而俱來。然自人類進化到有貴族和奴隸的階段，則一切享受均不能平均，高度化的享受為上層所壟斷，低級者留之於下層，甚至連低級者有時亦無法享有。故爾到社會達到另一個階段的時候，對於這享受的分配便不免有新見解出現。

殷周是奴隸制時代，上層的貴族早就有鐘磬琴瑟笙竽等相當高度的音樂及其它感官的享受，但作爲奴隸的人民却和他們有天淵之隔。因此在春秋戰國當時，奴隸制逐漸解體的時候，思想家對於這享受的不平衡便有了改革的反應了。

墨家是主張「非樂」的，但他並不是認爲爲樂（岳）不樂（洛），而是認爲費財力、人力、物力，老百姓旣不能享受，貴族們也不要享受：

「子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓，琴瑟竽笙之聲以爲不樂也，非以刻鏤文章之色以爲不美也，非以芻豢煎炙之味以爲不甘也，非以高台厚榭邃宇之居以爲不安也，雖心知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰：爲非樂也」。（非樂篇）

道家也是主張非樂的，但他們更進了一步，並不是因爲爲樂不合實利，而是因爲爲樂根本有害。老百姓們不能享受正好，貴族尤其不應該享受。

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」（老子第十二章）

「失性有五：一曰：五色亂目，使目不明，二曰：五聲亂耳，使耳不聰，三曰：五臭薰鼻，困惾中顙，四曰：五味濁口，使口厲爽，五曰：趣舍滑心，使性飛揚。此五者皆生之害也。」（莊子天地篇）

這兩派的主張，在社會的意義上來說，都可算是對於貴族享受的反對，但從學理上來說，兩家都是主張去情欲的，故爾對於情欲的享受也就同樣地反對了。所不同的只是墨家是主張强力疾作，道家是主張恬淡無爲，墨家是蒙着頭腦苦幹，道家是閉着眼睛空想。

儒家却是不同，他是主張享受的。他不主張去欲，而是主張節欲，故爾享受也應該有節制。他主張「與民同樂」，貴族旣能享受，老百姓也要享受。一種學說的主張，和人的性格教養應該是有關係的。孔子是喜歡音

樂的人，他也懂得音樂，自己能够彈琴鼓瑟，擊磬唱歌。「子在齊聞韶，(學之)三月，不知肉味」，(史記孔子世家有「學之」二字)你看他學習音樂是怎樣的專心。「子謂韶盡美矣又盡善也，謂武盡美矣未盡善也，」從美與善兩方面來批評作品，你看他是怎樣內行。「自衞返魯然後樂正，雅頌各得其所」，他實際上是一位樂理家兼奏演家。眞的，孔子是一位多才多藝的人，他自己說過「吾不試，故藝」。試者淺嘗也，他不肯淺嘗，故能够對於藝術有所深造。

「關雎樂而不淫，哀而不傷。」

「師摯之始，關雎之亂，洋洋乎盈耳哉！」

「樂其可知也，始作翕如也，從（縱）之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」

（以上對於音樂的批評。）

「子與人歌而善，必使反之而後和之。」

「子於是日哭，則不歌。」

「點，爾何如？鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。……曰：莫（暮）春者春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：吾與點也。」

「子擊磬於衞，有荷蕢而過孔子之門者，曰有心哉！擊磬乎！」

「子曰：由之瑟奚爲於丘之門？門人不敬子路。子曰由也升堂矣，未入於室也。」

「孺悲欲見孔子，孔子辭以疾。將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。」

（以上音樂與孔子日常生活。）

但孔子並不是一位「爲藝術而藝術」的藝術家，他談到樂每每要和禮聯繫起來，而禮樂也不僅是徒重形式：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」他所注重的是禮樂的精神，他要用禮樂來內以建立個人的崇高的人格，外以圖謀社會的普及的幸福。

「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」

「興於詩，立於禮，成於樂。」

「先進於禮樂，野人也，後進於禮樂，君子也，如用之，則吾從先進。」

「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」

（以上禮樂與人格的修養。）

「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」

「顏淵問爲邦。子曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人：鄭聲淫，佞人殆。」

「天下有道，則禮樂征伐自天子出，天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」

（以上禮樂與政治的建設。）

從「論語」裏面所摘錄出的這些零章斷語，儘足以看出孔子對於音樂或藝術的態度，也就是代表儒家的態度。但他的理論卻沒有十分展開，把這理論展開了的，在事實上就是公孫尼子的「樂記」。

公孫尼子的所謂「樂」，也依然是相當廣泛的，「樂記」中所論到的除純粹的音樂之外，也有歌有舞，有干戚羽旄，有綴兆俯仰。然大體上是以音樂爲主，比荀一兩漢人的攏統，是比較更分化了。

他認爲樂是抒情的精神活動，是內在的東西；這個道理他不惜返返復復的說，就像以一個母題爲中心的迴旋曲那樣：

「凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲，聲相應故生變，變成方謂之音。比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。」

「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。」

「凡音者生人心者也。情動中故形於聲，聲成文謂之音。」

「凡音者生於人心者也，樂者通倫理者也。」

「樂者心之動也，聲者樂之象也，文采節奏，聲之飾也。」

你的感情受了外界的刺激而感動了，你用聲音把它形象化出來，那你有怎樣的感情便必然有怎樣的聲音：

「其哀心感者，其聲噍以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。」

或者你應該選擇適當的樂器或音色來對於你的感情作適當的表達：

「鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武。……石聲磬，磬以立辨，辨以致死。……絲聲哀，哀以立廉，廉以立志。……竹聲濫(攬)，攬以立會，會以聚衆。……鼓鼙之聲讙，讙以立動，動以進衆。」

樂有「文采節奏，相應成方」，它的主要的性質是和諧，而它的功能是同化。所以你的聲音是怎樣的性質，在別人的感情上便可起出怎樣的波動，感情被聲音的傳達而生感染；同時知音的人聽見你有怎樣的聲音也就知道你有怎樣的感想：

「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。是故志微噍殺之音作而民思憂；嘽諧慢易、繁文簡節之音作而民康樂；粗厲猛起、奮末廣賁之音作而民剛毅；廉直勁正、莊誠之音作而民肅敬；寬裕肉好、順成和動之音作而民慈愛；流僻邪散、狄成滌濫之音作而民淫亂。」

「君子聽鐘聲則思武臣。……聽磬聲則思死封疆之臣。……聽琴瑟之聲則思志義之臣。……聽竽笙簫管之聲則思畜聚之臣。……聽鼓鼙之聲則思將帥之臣。」

音樂是你內在生活開出來的「花」，你是什麼樹子便開出什麼花來，這是絲毫也不能虛假的。

「德者性之端也，樂者性之華也，金石絲竹，樂之器也。詩言其志也，歌詠其聲也，舞，動其容也。三者本於心，然後樂器從之。是故情深而文明，氣盛而化神，和順積中而英華發外。唯樂不可以為偽。」

音樂是內在生活的花，但其實也是外界生活的反映，因為感情是由於外物而動的。同時也是外界生活的批判，因為感情的發生並不是純全的被動，而有主觀的能動作用存在。

「情動於中故形於聲，聲成文謂之音。是故治世之音安，以樂其政和；亂世之音怨，以怒其政乖；亡國之音哀，以思其民困。聲音之道與政通矣。」

這幾句十分重要的話值得在這兒加以討論，據陸德明的釋文，「治世之音」以下的三句是有三種讀法的。第一種是普通的讀法，讀為「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」第二種是「雷讀」，是在安字、怨字、哀字下斷讀。在樂字、怒字、思字下再斷句。第三種便是我現在所採取的「崔讀」。這三句話被毛詩關雎序所採取，釋文也舉了兩種讀法，「雷讀」是沒有的。由上下文考察起來，當以崔讀為妥當。「治世之音安」是反映，「以樂其政和」是批判。因為世治故音安，其更進一層的原故是由作家喜歡當時的政治和平。其它二句準此解釋。這就是所謂「情動於中故形於聲」，也就是所謂聲音通於政。如照著普通的讀法，或雷讀，那作者只是受動的死物，如鏡如水而已，於理不合。又這幾句話亦為呂氏春秋適音篇所採取，而略有更易：「治世之音安，以樂其政平也；亂世之音怨，以怒其政乖也；亡國之音悲，以哀其政險也。凡音聲通乎政，而移風平俗者也。」看這第三句的改動，可以證明呂氏門下的學者也屬於崔讀；因為悲字如讀「悲以哀」，則其意犯複。

因此音樂又成為政治的龜鑑，為政的人當傾聽民間的音樂，不僅可以知道民間的疾苦，也可以知道政治的良與不良，從這兒便可以生出政治的改革，故所以說，「審音以知政而治道備矣。」

由於知道與政治的關係，故爾音樂可以成爲重要的政治工具。一方面用它去感動人，另一方面須得製作良好的音樂。要怎樣才可以製作良好的音樂呢？要對於作音樂者的感情「愼所以感之」，而對於好惡的發動要「人爲之節」，在這兒禮與樂來了一個辯證的統一：

「樂者所以象德也，禮者所以綴淫也。是故先王有大事必有禮以哀之，有大福必有禮以樂之。哀樂之分皆以禮終。」

「先王本之情性，稽之度數，制之禮樂，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾；四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚；律小大之稱，比終始之序，以象事行；使親疏貴賤長幼男女之理皆形見於樂。」

樂須得禮以爲之節制，禮也須得樂以爲之調和。禮是秩序，樂是和諧。禮是差別，樂是平等。禮是 Apollo 精神，樂是 Dionysos 精神。兩者看來是相反的東西，但兩相調劑則可恰到好處。

「樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌，禮樂之事也。」

「樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜（情），禮自外作故文。大樂必易。大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。」

「論倫無患，樂之情也；欣喜歡愛，樂之官也。中正無邪，禮之質也；莊敬恭順，禮之制也。若夫禮樂之施於金石，越於聲音，用於宗廟社稷，事乎山川鬼神，則此所與民同也。」

「論倫無患」者玲瓏而不濫漫也，論倫當是雙聲聯語，與下中正爲對文，故知當讀爲玲瓏。玲瓏而不濫漫(所謂和而流)是樂的精神，它的功用便是使人欣喜歡愛，即是樂者爲同而相親。中正無邪是禮的本質，他的發

揮是莊敬恭順，即是禮者爲異而相敬。玲瓏無瀎，易何如之。中正無邪，簡何如之。欣喜歡愛，易何如之。莊敬恭順，簡何如之。「施於金石，越於聲音，用與民同，」孟子所謂「與民同樂」也。這是儒家主張禮樂的精神，他把古時「不下庶人」的禮及樂，「下」了下來使大家享受，大家遵守。「不下」者「下」之的這個過程，我們不要把它看掉。所謂「自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本」的把修齊治平的責任也拉到庶民身上來，把天子和庶民的身分扯平，也是一樣的道理。治平不僅是在上者的事，也是在下者的事，因爲沒有健全的人民，天下國家是怎麼也不能治平的。

禮樂是政教的大端，禮樂得其正，可使政教得其平。反之，政教得其平，也就愈使禮樂得其正。有不率教者當施之以刑，用以維持政教的權威，而減除禮樂的障礙。

「禮以道（導）其志，樂以和其性（原作聲，據說苑改）政以一其行，刑以防其姦，禮樂刑政，其極一也，所以同民心而出治道也。」

「禮節民心，樂和民性（同上），政以行之，刑以防之，禮樂刑政四達而不悖，則王道備矣。」

「王道備」便可以達到刑措不用的理想的地步。「暴民不作，諸侯賓服，兵革不試，五刑不用，百姓無患，天子不怒，如此則樂達矣。合父子之親，明長幼之序，以敬四海之內，如此則禮行矣。」達到這樣的和平的世界也就是禮與樂的成功。

禮樂的成功不僅可以使天下太平，而且可以使宇宙明朗化。所謂「大人舉禮樂，則天地將爲昭焉。天地訢合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物，然後草木茂、區萌達、羽翼奮、角觡生，蟄虫昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕育，胎生者不殰。卵生者不殈，則樂之道歸焉耳」。這也就是中庸的「能盡物之性則可以贊天地之化育」的意思，說得有點神秘，但也並不是絕對不可能，人的創造力量發揮到極高度的時候，對於宇宙萬彙是必然要起一定程度的作用的。

更進一步是宇宙全體被看爲一個音樂或一座禮堂，或一座奏着音樂的莊嚴的禮堂。「樂者天地之和也，禮者天地之序也，和故百物皆化，序故羣物皆別」。到這兒爲止我們看到音樂的崇高性逐漸上升，作者的精神也逐漸亢揚，把音樂的贊美推崇到至高無上的地位。很有點類似希臘皮它果拉司派的宇宙。但從這兒打一個倒提下來，便成爲了神秘的觀念論：

「樂由天作，禮以地制。……明於天地，然後能興禮樂。」

「大樂與天地同和，大禮天與地同節，和故百物不失，節故祀天祭地。明則有禮樂，幽則有鬼神，如此則四海之內合敬同愛矣。」

這個觀念論到了呂不韋時代便固定下去了，且聽那時代的人說：「音樂之所由來者遠矣，生於度量，本於太一。太一生兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。……萬物所出，造於太一，化於陰陽，萌芽始震，凝寒以形。形體有處，莫不有聲、聲出於和，和出於適，先王定樂，由此而生。」就這樣音樂便倒立了起來。神的產生也剛好是這樣。

於是制禮作樂的人也就成爲聖，成爲神。「知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。作者謂之聖，述者之謂明」。「致樂以治心，則易直子諒之心油然生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安，安則久，久則天，天則神。天則不言而信，神則不怒而威。」「情深而文明，氣盛而化神。」

公孫尼子之後，凡談音樂的似乎都沒有人能跳出他的範圍。

尙書堯典有這樣幾句話：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和」，這和樂記的理論頗有平行。堯典我認爲是子思做作的，與公孫尼子同時代的人，很可以有同樣程度的思想。

再後一輩的人如孟子，雖然很少談樂，但他談到的地方都不免有公孫尼子的氣息。如他說：「今之樂由古之樂也……與民同樂則王矣。」又如以音樂的語彙來讚美孔子爲集大成：「集大成也者金聲而玉振之也。金聲也者始條理也，玉振之也者終條理也。始條理者智之事也，終條理者聖之

事也」。又如以禮之實爲仁義之節文，樂之實爲樂行仁義，「樂則生矣，生則惡可已也？惡可已則不知手之舞之，足之蹈之。」

荀子的樂論篇差不多整個是公孫尼子的翻版。所謂「樂統同，禮辨異」，所謂「樂者天下之大齊（樂記引作「天地之命」），中和之紀」，所謂「以道制欲則樂而不亂，以欲忘道則惑而不樂」，我們也看不出有什麼特創的見解。（三十 年九月五日脫稿）

追記

本文草成後，由友人處借得錢穆所著「先秦諸子繫年」一書。見其所述公孫尼子，與余所見書可云正反，今摘錄之如次，而略加以糾駁：

「隋志公孫尼子一卷云似「孔子弟子」，又隋書音樂志引沈約奏答，謂「樂記取公孫尼子」，禮記正義引劉瓛云「緇衣，公孫尼子作」。余考緇衣篇文多類荀子。樂記剿襲荀子，呂覽、易繫諸書，其議論皆出荀後。則公孫尼子殆荀氏門人，李斯韓非之流亞耶？沈欽韓曰「荀子彊國篇稱公孫子語」，則其爲荀氏門人信矣。……漢志謂是「七十子弟子」者已失之。隋志乃謂其「似孔子弟子」，則所失益遠矣」。（原書第四五九頁）

今案據同一沈約奏答：「中庸、表記、坊記、緇衣皆取子思子」，與正義所引劉說不同。就緇衣文體以覘之，與中庸、表記、坊記爲近，而與樂記實相遠，可證緇衣與樂記斷非一人之作，則劉氏云云實出於誤記無疑。故欲論公孫尼子，劉說殊不足據。（據余所見：表記、坊記、緇衣均係依託。）

其次，樂記文固有與荀子、呂覽、易繫諸書同者，然亦無緣據可斷定樂記出於「剿襲」。呂覽本成於雜纂，易繫亦係秦漢之際的儒者所爲。荀子雖是富有特創性的大儒，但其樂論篇在全書中獨無注，且其「吾觀於鄉而知王道易易也」一節，同於禮記鄉飲酒義，而彼冠有「孔子曰」，此卻無，則樂論篇蓋亦出於荀門之雜纂。情形如此，故與其謂樂記出於「剿

襲」，毋寧認樂論、呂覽、易繫諸書之出於剿襲之爲宜。然爲愼重起見，余於與荀子及易繫相同之語，於文中則概予保留，蓋公孫尼子原書已失，樂記本經漢儒纂錄，究無法證明是否公孫尼子原文也。

「議論皆出荀後」一語尤有大病。即如論性一節便與荀子性惡說全異。荀子既主性惡，故對於文物術數之用均認爲外鑠。而獨於樂則認爲「中和之紀，人情之所必不免」，又謂「窮本極變，樂之情也，著誠去僞，禮之經也」，與其學說實相刺謬。然此等語在樂記中却甚爲從順，並不能感覺到有若何的矛盾。

強國篇的「公孫子」是否就是公孫尼子，還不敢斷定。但即使認其爲是，觀其徵引其說而尊稱之曰「子」，與其斷定爲「荀氏門人」，何如斷定爲荀氏先輩之更爲合理呢？公孫尼子原書已失，今日所能接近者，僅樂記中所保留的斷簡殘編，然在班固乃至長孫無忌的當時，原書尚在，前人下論必另有依據，僅據斷殘的資料與推臆而欲推翻舊說，勇則勇矣，所「失」實難保不比長孫無忌更「遠」了。 （九月八日追記）

秦楚之際的儒者

秦楚之際的儒者

秦始皇焚書坑儒以後，儒者的動向是怎樣？特別是秦二世元年陳涉吳廣所領導的奴隸革命爆發以後，儒者的動向又是怎樣？這似乎不失為一個有趣的題目。就史記和漢書及其它資料去考察當時的情形，可以看出有這樣的幾項事實：

一、一部分人還是在秦朝任官職；

二、一部分人在埋頭研究或著書；

三、另外一大部分人參加了革命。

任秦官職的人，李斯不用說便是絕好的代表。李斯是荀卿的弟子，當然是一位儒者，但入秦之後即一棄其所學，而以權謀術數，嚴刑峻法以媚秦，焚書坑儒之議就是他發動的。他要算是很會做官，然而結果為趙高所讒殺。

李斯是這樣，他門下還有不少的『賓客』，大約也有不少的儒者在裏面，這些人和李斯一道遭了『收捕』。李斯既身被五刑而夷三族（註），他們的大多數總是難免於一死的，詳細的情形書中別無記載。

除李斯及其賓客之外，論理也還有不少的儒者在做秦朝的官，可考者是還有些沒有坑完的儒生與博士。此事見叔孫通傳。

「叔孫通者，薛人也。秦時以文學徵，待詔博士（候補博士）。數，歲陳勝起山東，使者以聞。二世召博士諸儒生問曰：楚戍卒攻蘄入

陳，於公何如？博士諸生三十餘人前曰：人臣無將，將即反，罪死無赦。願陛下急發兵擊之。二世怒，作色。叔孫通前曰：諸生言皆非也。夫天下合為一家，毀郡縣城，鑠其兵，示天下不復用。且明主在其上，法令具於下，使人人奉職，四方輻湊，安敢有反者？此特群盜鼠竊狗偷耳，何足置之齒牙間？郡守尉今捕論，何足憂？二世喜曰：善。盡問諸生。諸生或言反，或言盜。於是二世令御史案諸生言反者，下吏。諸言盜者皆罷之。乃賜叔孫通帛二十匹，衣一襲，拜為博士。叔孫通已出宮，反舍。諸生曰：先生何言之諛也！通曰：公不知也，我幾不脫於虎口。乃亡去。之薛，薛已降楚矣。及項梁之薛，叔孫通從之」。

據這個故事看來，可見在秦焚書坑儒之後，還有不少的儒生在做博士或候補博士，秦代的坑儒，是並沒有把儒坑完的。同時秦代的焚書也並沒有把　焚完，我們看李斯所上的焚書令是：「請史官非秦紀皆燒之；非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之；有敢偶語詩書，棄市；以古非今者，族；吏見知，不舉者，同罪；令下三十日，不燒，黥為城旦；所不去者醫藥卜筮種樹之書；若欲有學法令，以吏為師。」可見就是詩書百家語，所燒的只是民間私藏，而官家博士所掌管的是沒有燒的。但詩書百家語結果是受了燒殘，在這兒還有第二把火，便是楚霸王項羽的「燒秦宮室，火三月不滅」。

埋頭研究或著書的人是怎樣呢？

在我看來，荀卿似乎就是一位最偉大的代表。

荀卿是得見李斯為丞相的，鹽鐵論毀學篇云：「李斯之相秦也，始皇

（註）夷三族具五刑之令，見漢書刑法志，令曰「當三族者皆先黥劓，斬左右趾，笞殺之，梟其首，菹其骨肉於市。其誹謗詈詛者，先斷舌。（故謂之具五刑。）」真可謂極盡人性之殘忍。三族者父母，妻子，同產。

任之，人臣無二。然而荀卿爲之不食，覩其罹不測之禍也」。李斯爲相當秦始皇三十四年，也是秦并天下後的第九年。雖然有人認爲荀子活不到這樣遲，那是因爲把荀子的生年太推早了的緣故。荀子十五始遊學於齊（據應劭風俗通義窮通篇），被史記與劉向敘錄誤爲了五十。韓非子「難三」篇言「燕子噲賢子之而非孫卿，故身死爲僇」，這位「孫卿」，疑字有誤，應該不是荀子。把荀子的生年推後些，活到八九十歲儘可能及於秦代。在這兒荀子書中有一個內證：

「爲說者曰：孫卿不及孔子，是不然。孫卿迫於亂世，鰌於嚴刑，上無賢主，下遇暴秦，禮義不行，教化不成，仁者絀約，天下冥冥，行全刺之，諸侯大傾。當是時也，知者不得慮，能者不得治，賢者不得使。故君上蔽而無覩，賢人距而不受。然則孫卿懷將聖之心，蒙佯狂之色，視（示）天下以愚。詩曰：「既明且哲，以保其身」，此之謂也。是其所以名聲不白，徒與不衆，光輝不博也。」

這是「荀子」最後一篇堯問篇的最後一節，原文還有一半光景，盛稱荀卿爲聖，不亞於孔子。這不用說是荀子的門人所加的讚辭，但從這段文字看來就可以知道荀子是明明活到了秦皇混一天下以後，他曾以佯狂示愚，明哲保身。一般的研究家不知道怎的，卻不甚注意這一段文字。在我想來，荀子晚年一定是相當寥落的，他在「成相篇」裏面也有好些牢騷不平的話，特別是左列二章值得注意：

「世之愚，惡大儒，逆斥不通孔子拘，展禽三絀；春申道綴基畢輸」。

春申君是用過荀子的人，這章的末句應該說的是春申君失敗之後楚國也就亡了。

「世無王，窮賢良，暴人芻豢仁糟糠。禮樂滅息，聖人隱伏墨術行」。

這應該指斥的是秦政，言秦以霸術得天下，並非王者之道，秦政是有充分的墨家色彩的。

荀子善言易，今存易傳應多出自荀子或其門人。這是一種僥倖，因爲卜筮之書不在禁止之列。漢書藝文志中所列農家，方技，醫術，蓍筮，雜占，神仙諸書，多假託神農黃帝，應該也怕是秦火以後沒有出路的一些儒者之所爲；因爲醫藥種樹之書皆是不在禁止之列的。那些書多已經亡了，無從知道它們的內容，但如現存的黃帝內經，把一些陰陽五行的玄理附會在醫理裏面，恐怕是有所爲而作，但不幸原意隱晦，竟束縛了中國的醫學二千多年，一直到現在都還未能盡量擺脫。

漢儒於六藝差不多都各有一套傳授系統，如詩的浮丘伯，申公，穆生，白生；書的秦老博士伏生，易的田何，禮的高堂生，春秋的公羊子之徒，應該都是秦楚之際的埋頭研究者。浮丘伯是荀卿的弟子，他一直活到了呂后時代。

叔孫通傳上的魯兩生，也應該是這一派的人物。叔孫通參加了項梁的隊伍之後，不久他投又到了漢高祖的麾下幫助他把項羽打敗了，得了天下，他便爲他制朝儀。在這制作典禮的時侯，除掉自己的學生百餘人和高祖左右的『學者』之外，他還到山東去聘請了「魯諸生十三餘人」來參加。在去聘請時卻有兩位魯生看不起他，拒絕受聘。

> 『魯有兩生不肯行，曰：公所事者且十主，皆面諛以得親貴。今天下初定，死者未葬，傷者未起，又欲起禮樂。禮樂所由起，積德百年而後可興也。吾不爲忍公所爲。公所爲不合古，吾不行。公往矣，無汚我！叔孫通笑曰：若眞鄙儒也，不知時變。遂以所徵三十人西。』

大抵魯儒多好學，儒林傳稱『及高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尙講誦，習禮樂，絃歌之聲不絕』。項羽本紀亦載其事，言『項王已死，楚地皆降漢，獨魯不下。漢乃引天下兵欲屠之，爲其守禮儀，爲主死節，乃持項王頭示魯，魯父兄乃降。始楚懷王初封項籍爲魯公，及其死，魯最後下』。在圍城生活中都還在『講誦，習禮樂』，平常也一定『絃歌之音不絕』，是可以想見的。不過這種情形應該是革命爆發之後才恢復的：因爲秦令『偶語詩書棄市』，誰還敢公開地講誦而絃歌呢？

另外還有大批人都是參加了革命，有的在事前就有祕密活動，有的在事發時便立即參加了。

第一我們應該舉出孔甲，他名鮒，是孔子的八世孫。孔子世家上說：『鮒，年五十七爲陳王涉博士，死於陳下』。儒林傳說得更詳細：『陳涉之王也，而魯諸儒持孔氏之禮器，往歸陳王。於是孔甲爲陳涉博士，卒與涉俱死。陳涉起匹夫，驅瓦合適戍，旬月以王楚，不滿半歲竟滅亡，其事至微淺。然而縉紳先生之徒負孔子禮器，往委質爲臣者，何也？以秦焚其業，積怨而發憤於陳王也』。司馬遷把這件事看得相當重要，但可惜他沒有更詳細的追求。看陳涉在起事的倉卒之間便設置了博士，可見得他並不是一位像楚霸王那樣的有勇無謀的暴徒，也不像漢高祖那樣動輒漫罵儒者的無賴，司馬遷把他寫得太少了。

第二我們應該舉出張良。張良在楚本來是一位儒者，本傳上說他『嘗學禮淮陽』。但就在這『學禮』的時候，他『東見倉海君，得力士，爲鐵椎重百二十斤。秦皇帝東遊至博浪沙中，良與客狙擊秦皇帝，誤中副車』。看這情形，所謂倉海君，也應該是當時的一位儒者而兼帶着在做祕密工作的人。到後來，陳涉一發動，張良也就響應了——『陳涉等起，良亦聚少年百餘人』。

第三我們應該舉出陳餘。『陳餘好儒術』(本傳)，又『成安君儒者，嘗稱義兵不用詐謀奇計』(韓信傳)。他和張耳兩人早就是爲秦所注意的人物，曾懸出賞格求他們，『張耳千金，陳餘五百金』。他們只好改名換姓的，到陳去做着『監門』過活，秦人購求他們，他們也若無其事的以門者資格購求自己。但等『陳涉起蘄至入陳，兵數萬，張耳陳餘上謁陳涉。……於是陳王以故所善陳人武臣爲將軍，邵騷爲護軍，以張耳陳餘爲左右校尉，予卒三千人，北略趙地』。從此陳餘也就成爲了革命軍內一個領袖。

第四我們該舉出酈食其。本傳說他『好讀書，貧落魄，無以爲衣食

業，爲里監門吏，然縣中賢豪不敢役，縣中皆謂之狂生。及陳涉項梁等起，諸將徇地過高陽者數十人，生聞其將皆握齱(齷齪)，好苛禮，自用，不能聽大度之言，乃深自藏匿。後聞沛公略地陳留郊，沛公麾下騎士適生里中子也。沛公時時問邑中賢士豪俊，騎士歸，生見，謂之曰：吾聞沛公慢而易人，多大略，此眞吾所欲從遊，莫爲我先。若見沛公，謂曰臣里中有酈生，年六十餘，長八尺，人皆謂之狂生，生自謂吾非狂生。騎士曰沛公不好儒，諸客冠儒冠來者，沛公輒解其冠，溲溺其中，與人言常大罵，未可以儒生說也」。酈生是一位儒者毫無問題，結果他見了劉邦也就被罵爲「豎儒」——在張良傳中還提過這樣的第二次，他卻給他一個譴責，把劉邦屈服了。劉邦的初期戰略和政略實在多賴他策劃，及至掉三寸舌下齊七十餘城，可以說是他的最輝煌的時期，然而結果被齊王把他烹了。他假如不凶終，他在漢室的功臣地位，我想是決不亞於留侯張良的。

第五我們應該舉出陸賈。『陸賈，楚人，以客從高祖定天下，名有口辯』。他後來『時時前說稱詩書，高帝罵之曰：乃公居馬上得之，安事詩書？賈曰；馬上得之，寧可以馬上治之乎？』曾著書一十三篇，漢書藝文志是把他列在儒家的。

第六我們應該舉出朱建。朱建也是楚人，是陸賈的朋友，他曾經輔助過黥布。『爲人辯有口，刻廉剛直，行不苟合，義不取容』。後來高祖賜建號平原君』，藝文志有「平原老七篇」，也是列在儒家。

第七我們應該舉出楚元王劉交。他是劉邦的『同父少弟，好書，多材藝。少時嘗與魯穆生，白生，申公，俱受詩於浮丘伯。伯者孫卿門人也，及秦焚書，各別去。高祖旣爲沛公，交與蕭曹等俱從高祖。……漢六年立交爲楚王。……王旣至楚，以穆生，白生，申公爲中大夫。高后時浮丘伯在長安，元王遣子郢客與申公俱卒業。文帝時聞申公爲詩最精，以爲博士。元王好詩，諸子多讀詩。申公始爲詩傳，號魯詩。元王亦次之，詩傳號曰元王詩，世或有之』。這是根據漢書本傳，關於學詩及傳詩諸點爲史記所無，但此與古今文之分爭無涉，諒非僞託。眞沒有想到在見儒即大

驕的劉邦之下，還有這樣一位深於詩教的異母弟，然而他並不是天天死誦着『關關雎鳩』，而是跟着他的阿哥奔走革命，還參帷幄的。

第八我們應該得提起叔孫通。叔孫通拋棄了秦博士官而跑去參加革命，開始是跟着項梁，其次是楚懷帝，其次是項羽，其次才是劉邦。『漢二年漢王從五諸侯入彭城，通降漢王。通儒服，漢王憎之，乃變其服，服短衣楚製，漢王喜』。這位博士的性格很能圓通順應，和酈食其不同，但他不是純粹的書呆子，他投降劉邦的時候有『弟子百餘人』跟隨着他，這一定是他參加革命之後所招收的。但這一百多弟子雖是跟着先生革命了，卻都不過是一些分吃一碗革命飯的傢伙，先生很識時務，在戰爭期間，他所推薦的專門是那些『羣盜壯士』，學生們駡爲『大猾』，因此學生們都不平，以爲得不到一碗飯吃。到後來，天下打平了，都做了官，於是乎大家滿高興，又恭維叔孫通是『聖人，知當世務』。革命隊伍裏面的一些儒學分子的醜態完全暴露了。

以上是儒者在秦楚之際的活動情形，雖然只是一個大略，但比別的學派也就夠熱鬧了。

別的學派的動向所可考見的很少，但如陳平是道家，史記說他『少時好黃帝老子之術』，漢書也說『少時家貧，好讀書，治黃帝老子之術』。

田叔是道家，史記說他『喜劍，學黃老術於樂巨公所。叔爲人刻廉自喜，喜遊諸公』。漢書還說他『喜任俠』，足見俠之中也有道家的人。後來人家舉他起來做了張耳的兒子趙王張敖的郎中。張敖的部下趙午貫高等謀殺漢高祖的計劃洩漏，張敖被逮，漢廷有詔『趙有敢隨王者罪三族』，但孟舒田叔等十餘人，赭衣自髡鉗，稱王家奴，隨趙王敖至長安』。他這種態度也是夠有俠氣的。

曹參也應該是道家，雖然是後來的事。當他在惠帝時做齊國丞相的時候，『盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故俗，諸儒以百數，言人人

殊。參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公爲言治道貴清靜而民自定，推此類具言之。參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術。故相齊九年，齊國安集，大稱賢相』。後來他承繼蕭何做漢丞相，也是這一套無爲而治的辦法。這些雖說都是後來的事，但一定是他本來的思想和生活態度有道家的傾向，故爾他才走上了這樣的路。

張良也可以說是由儒而轉入於道的人。自從他會過那位黃石公之後，讀了太公兵法，他的生活態度是有些改變了。『太公二百三十七篇，謀八十一篇，言七十一篇，兵八十五篇』，藝文志是列在道家裏面的。後來他竟成爲了神仙家，『願棄人間事，欲從赤松子遊，乃學辟穀，道引，輕身』。這要算是他聰明，自己取了消極自殺的手段，免得別人用積極的手段來殺他。

像這些例子也足以證明道家者流對於秦漢之際的革命也並不是一味的消極。陳平曹參張良都是革命隊伍中的領袖，而樂巨公，蓋公，黃石公之流也應該是革命前夜的一些地下活動者。

張蒼是陰陽家。秦時爲御史，主柱下方書，有罪亡歸。『及沛公略地過陽武，蒼以客從攻南陽』。就這樣他從逃亡的官吏參加了革命，後來做到丞相。他是長於律曆的，有「張蒼十六篇」，藝文志列在陰陽家。

勸淮陰侯韓信三分天下的蒯徹（通）是縱橫家。『論戰國時說士權變，亦自序其說凡八十一首，號曰雋永』。他這書，藝文志是收在縱橫家裏面的，有「蒯子五篇」。還有他的朋友安期生，『嘗以策干項羽，項羽不能用其策』，也怕是一位縱橫家吧。項羽的軍師，『居巢人范增，年七十，素居家，好奇計』的，恐怕也是這一流。

像這樣的陰陽家縱橫家之徒我們也可以找得出參加革命隊伍的人物。

然而有一個負號的現象值得注意的，便是在韓非子的時候都還是『顯學』，與儒家中分天下的墨家，在革命隊伍中卻一個也找不出。或許有人會說遊俠就是墨，但遊俠不是墨，我已經在「墨子的思想」一文中論述過了。

淮南子記論訓裏面有左列的一段：

「秦之時高爲台榭，大爲苑囿，遠爲馳道，鑄金人，發適戍，入芻稾，頭會箕賦，輸於少府，丁壯丈夫，西至臨洮狄道，東至會稽浮石，南至豫章桂林，北至飛狐陽原，道路死人以溝量。當此之時，忠諫者謂之不祥，而道仁義者謂之狂。逮至高皇帝存亡繼絕，舉天下之大義，身自奮袂執銳，以爲百姓請命於皇天。當此之時，天下雄儁豪英，暴露於野澤，前蒙矢石，而後墮谿壑，出百死而給一生，以爭天下之權，奮武厲誠，以決一旦之命，當此之時，豐衣博帶而道儒墨者，以爲不肖。」

淮南王安著書時，距漢初僅六十年左右，當時故老多有存者，卽淮南門下也應該還有目擊或身預陳吳革命事的老人，他這所說的大抵是事實，雖然關於儒者我們找到了好些反證，但關於墨者的反證却一件也無法獲得。

那些墨家巨擘，在那個革命時代究竟往那兒去了呢？而且在那個革命運動之後，墨家也完全絕跡了，這究竟是怎麼一回事呢？這兒我所能理解的只有兩種的可能性。一種是墨家參加了秦人底保衛戰而遭了犧牲。墨家尊天明鬼，尙同非命，非樂非儒，爲秦政所蹈襲，大有類於秦代底官學。荀子所嘆息的「禮樂滅息，聖人隱伏墨術行」，可見得不是無的放矢。

第二種可能性是墨家改了行，所謂「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」，看見風頭不好，搖身一變，便都「豐衣博帶」起來了。

這兩種可能性都不是我在這兒有意的「投井下石」，我是從理論與史實歸納出來的。兩種可能性都能够同屬於事實。特別是第二種，在上揭淮南記論訓那一段話底下邊，接着便這樣說：

「逮至暴亂已勝，海內大定，繼文之業，立武之功，履天子之圖籍，造劉氏之貌冠，總鄒魯之儒墨，通先聖之遺教，戴天子之旗，乘大路，建九斿，撞大鐘，擊鳴鼓，奏咸池，揚干戚。當此之時，有立武者見疑。」

在漢初天下奠定的時候，墨已經成了儒的附庸，而「總」之「鄒魯」了。這從儒家底立場上說來，是墨家的進化，從墨家的立場上說來是墨家的墮

落，而在我們現代非儒非墨底立場上說來，卻是儒墨底總墮落。先秦墨家固然滅亡了，先秦儒家事實上也完全變質。秦以前的所謂『儒』和秦以後的所謂『儒』，雖然在其本身也有傳統上的關係，但那傳統是完全混淆了的，所有先秦以前的諸子百家，差不多全部都匯合到秦以後的所謂儒家裏面來了。打的雖同是孔子的招牌，但有的是吃陰陽家的飯，有的是吃道家的飯，有的是吃法家的飯，近來也有人吃起名家底飯來了。墨家是不是眞的消滅了呢？其實並不是那麼一回事。歷代的王朝不是都在尊天明鬼嗎？不是都在尚同貴力嗎？就是號稱爲儒家中興的宋明理學，除掉在骨子裏吃的道士和和尙底飯之外，也充分地保存着墨家的衣鉢，他們的宗教性很強，門戶之見極深，而對於文藝視如不共戴天的仇敵，例如朱夫子所說的『一爲文人便無足觀』，這豈不是墨子『非樂』理論底發展嗎？宋以後能彈七絃琴的找不到幾個人，箏瑟箜篌都喪失了。有幾部大小說足以誇耀於全世界的，卻定不準確它們的作者爲誰。可憐呀，男子弄文藝固然不道德，女子弄文藝尤其近於妓女，竟成爲了封建時代的家庭教條和社會教條。吃人的禮教，到底應該歸誰來負責？所以從名義上來說，秦以後是儒存而墨亡，但從實質上來說，倒是墨存而儒亡的。到現在還有人主張復興墨學，這和提倡復興孔學的人其實都是『魯衛之政』。

（卅二，八，廿九）

述 吴 起



述吳起

一

吳起在中國歷史上是不會磨滅的人物，秦以前作爲兵學家是與孫武並稱，作爲政治家是與商鞅並稱的。然而在班固的古今表人，把商鞅上列爲中上等，孫武列爲中中等，吳起列爲中下等，這不知道是以什麼爲標準。其實在這三個人物裏面，吳起的品格應該要算最高，列爲上下等的所謂「智人」，應該是不會過分的。

二

關於吳起的身世，司馬遷曾爲之列傳，雖然不甚詳細，但也可以說是娸情聊勝無的。據列傳，我們知道：吳起是衛人，嘗學於曾子，曾仕魯，仕魏，後入於楚而死於楚悼王二十一年。吳起的死年是確定的，因此他的年齡我們也約略可以推定。

楚悼王二十一年即周安王二十一年（約當公元前三八一年），上距孔子之卒（前四七九）九十八年。孔子卒時年七十三歲，傳言起嘗學於曾子，呂氏春秋當染篇亦云然，曾子少孔子四十六歲，則孔子死時，曾子年二十七。又儒林列傳言其「受業於子夏」，子夏少孔子四十四歲，孔子卒時，子夏年二十九。

子夏年甚壽，「居西河教授，爲魏文侯師」。史記年表於魏文侯十八

年書「受經子夏」，於時子夏蓋八十歲。（依年表當已一百歲，此別有所據，說明詳下。）吳起在魏，適當魏文武二侯兩代，故起得師事子夏是無甚問題的。問題倒是他師事曾子的年代。要解決這個問題，當先解決吳起何時去魯。在這兒韓非說林上有一段故事可以作爲線索。

「魯季孫新弒其君，吳起事焉。或謂曰：夫死者始死而血，已血而衂，已衂而灰，已灰而土。及其土也，無可爲者矣。今季孫乃始血，其毋乃未可知也。吳起因去，之晉。」

此言季孫弒君，但未言所弒者何君。哀公曾攻季氏，反爲三桓所攻而出奔，被國人迎歸而卒於有山氏。死非被弒。且哀公之死下距楚悼王之死八十九年，吳起如得及哀公，則其死時當在一百歲以上，殊覺不合事理。

魯哀公之後爲悼公，三十七年卒，下距楚悼王之卒五十二年。悼公之後爲元公，二十一年卒，下距楚悼王之卒三十一年。元公之後爲穆公，三十三年卒，卒年已在悼王之後。故被弒之魯君如非元公，必爲悼公。二公雖無被弒的明文，然據韓非子「難三」，批評魯穆公時事，有「魯之公室，三世劫於季氏」之語，是穆公之前哀悼元三世均曾爲季氏所劫，則悼公與元公均曾被弒，都是可能的。

吳起在魯既然從政，且曾爲魯將，則其去魯之年至少當得有二十五歲。今假定被弒者爲悼公，則吳起死時將近八十或且過之；如爲元公，則僅五十餘歲，至多亦無過六十，揆諸情理及其它關於吳起逸事（如公叔尚主之謀），自以後說爲合理。

是則吳起去魯在魯元公二十一年，當魏文侯三十九年，周威烈王十八年（此據竹書文侯在位五十年而定）。「曾子年七十而卒」（闕里文獻考），當卒於魯悼元二公之際，吳起在魯之年曾子應已早卒，吳子不得及其門。唯王應麟考證引劉向別錄敘左氏春秋之源流，言「左邱明授曾申，申授吳起」，則吳起所師者，乃曾申而非曾參。左氏傳授之說雖不足信，曾吳師承關係則較可信，至少可作爲東漢人對於「曾子」之一種解釋：蓋曾參固稱曾子，其子曾申亦可稱曾子也。

據史記年表，楚悼王二十一年當魏武侯六年，然而在魏世家中卻有「武侯九年使吳起伐齊至靈丘」之紀載，這兒也不免是一個問題，但這個問題很容易解決，便是，是司馬遷自已弄錯了。

司馬遷在三晉範圍內的紀年所弄出的錯誤最大，也最多，幸好有司馬貞的索隱替我們保存了些散佚了的資料，我們得據以校正。今就與本文有關者臚列如次：

史記	索隱
魏世家	
（1）二十八年文侯卒。	（1）紀年云五十年卒。
（2）魏武侯元年趙敬侯初立。	（2）紀年云魏武侯元年當趙烈侯之十四年。
（3）二年城安邑王垣。	（3）紀年十一年城洛陽及安邑王垣。
（4）十六年武侯卒。	（4）紀年云武侯二十六年卒。
韓世家	
（1）九年景侯卒，子列侯取立。	（1）世本作武侯也。
（2）十三年列侯卒，子文侯立。是歲魏文侯卒。	（2）紀年無文侯，世本無列侯。
（3）十年文侯卒子哀侯立。哀侯元年與趙魏分晉國，二年滅鄭，因徙都鄭。	（3）紀年魏武侯二十一年韓滅鄭子哀侯入於鄭。二十二年晉桓公邑哀侯於鄭。
趙世家	
（1）九年烈侯卒，弟武公立。	（1）譙周云世本及說趙語者並無其事。
（2）武公十三年卒。趙復立烈侯太子章，是爲敬侯，是歲魏文侯卒。	（2）沫若案當作「二十二年烈侯卒」。

據此可知史記與竹書紀年，世本及其它古籍頗多齟齬。主要的是把魏武侯少算了十年。魏武侯元年旣當趙烈侯十四年，則應該上推十年。於是魏侯

九年便當楚悼王六年。又把魏文侯少算了十二年，遞次上移，則魏文侯元年應當周定王二十五年，魯悼公二十二年，在這時子夏的年齡六十二歲，再隔十八年，子夏八十歲，文侯要從他受經，在情理上也比較說得過去。故吳起得事子夏，也是毫無問題的。

三

吳起是一位兵學家，這是古今來的定評。他不僅會帶兵，會打仗，而且還是一位軍事理論家。他的著書在戰國末年和漢初是很普及的。

韓非五蠹篇：「境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之。」

史記吳起傳：「世俗所稱師旅，皆道孫子十三篇，吳起兵法，世多有。」

漢書藝文志兵書略有「吳起四十八篇」，屬於「兵權謀」類，「權謀者，以正守國，以奇用兵，先計而後戰，兼形勢，包陰陽，用技巧者也」。但可惜這書是亡了。現存的「吳子」，僅有圖國、料敵、治兵、論將、應變、勵士共六篇，總計不上五千字，半係吳起與魏文武二侯之問答，非問答之辭者率冠以「吳子曰」。辭義淺屑，每於無關重要處襲用孫子兵法語句，更如左列數語，則顯係襲用曲禮或淮南子兵略訓。

> 「無當天灶，無當龍頭。天灶者，大谷之口。龍頭者，天山之端。必左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武，招搖在上，從事於下。」（治兵第三）

> 「行，前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎，招搖在上，急繕其怒。」（曲禮）

> 「所謂天數者，左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武。」（淮南，兵略訓）

四獸本指天象，即東方之角亢爲青龍，西方之參井爲白虎，南方之星張爲朱雀，北方之斗牛爲玄武，而「吳子」所說則似乎已轉而爲地望。像這樣的含混不明，則語出剿襲，毫無可疑。且此四獸之原型始見呂氏春秋十二

紀，所謂：

「春……其蟲鱗，

夏……其蟲羽，

秋……其蟲毛，

冬……其蟲介」。

墨子貴義篇言五方之獸則均爲龍而配以青黃赤白黑之方色。此乃墨家後學所述，當是戰國末年之事。若更演化而爲四獸，配以方色，則當更在其後。用知四獸爲物，非吳起所宜用。故今存「吳子」實可斷言爲僞。以筆調視之，大率西漢中葉時人之所依托。王應麟云：「隋志吳起兵法一卷。今本三卷六篇，圖國至勵士，所闕亡多矣」。王所見者已與今本同，是則原書之亡當在宋以前了。

又藝文志雜家中有「吳子一篇」，不知是否吳起，然其書亦佚。或者今存「吳子」卽此書，被後人由一篇分而爲六篇者耶？

四

大約就因爲吳起是一位有名的兵法家，因此關於他便不免有好些類似神話的傳說。例如殺妻求將便是一個很有名的故事。這故事出於本傳，然傳文所據卻只是一片讒忌中傷的謠言。

「吳起事魯君，齊人攻魯，魯欲將吳起。吳起取齊女爲妻，而魯疑之。吳起於是欲就名，遂殺其妻，以明不與齊也，魯卒以爲將。將而攻齊，大破之。

「魯人或惡吳起曰：起之爲人，猜忍人也。其少時家累千金，游仕不遂，遂破其家，鄉黨笑之。吳起殺其謗己者三十餘人，而東出衛郭門。與其母訣，齧臂而盟曰：起不爲卿相，不復入衛。遂事曾子。居頃之，其母死，起終不歸，曾子薄之，而與起絕。乃之魯，學兵法以事魯君，魯君疑之，起殺妻以求將。夫魯小國而有戰勝之名，則諸侯圖魯矣。且魯衛兄弟之國也，而君用起，則是棄衛。魯君疑之，謝吳起。

「吳起於是聞魏文侯賢，欲事之。文侯問李克曰：吳起何如人哉？李克曰：起貪而好色。然用兵，司馬穰苴不能過也。於是魏文侯以爲將，擊秦，拔五城。」

除本傳之外，別的書上還沒有看見過這同樣的記載，司馬遷自必有所本，但所本的恐怕只是這「魯人」的「或說」吧。但這「魯人」的「或說」，從頭至尾純是中傷，我想，假如不是魏國的嫉妒吳起者如王錯之流，便一定是後來楚國的那些把吳起射殺了的反動貴族們所假造出來的。在衛曾殺人或許是事實，但不必一定是因爲受了人「笑」，受了人「謗」。殺人亡命，故爾母死也不敢回衛奔喪，怕也是事實，但不必一定是因爲不孝。然如「猜忍」到要把自己的妻子殺了去求做官，是很難使人相信的事。而且關於吳起的妻卻有另外一種傳說，見韓非子「外儲說右上」：

「吳起，衛左氏中人也。使其妻織組，而幅狹於度，吳子使更之。其妻曰諾。及成，復度之，果不中度。吳子大怒，其妻對曰：吾始經之而不可更也。吳起出之。其妻請其兄而索入。其兄曰：吳子爲法者也。其爲法也，且欲以與萬乘致功，必先踐其妻，然後行之。子毋幾索入矣。其妻之弟重於衛君，乃因以衛君之重請吳子。吳子不聽。遂去衛而之荊也。

「一曰：吳起示其妻以組，曰子爲我織組。令之如是。組已就而效之，其組異善。起曰，使子爲組，令之如是，而今也異善，何也？其妻曰：用財若一也，加務善之。吳起曰，非語也！使之衣而歸。」

一件事有兩種說法，這也表明傳說的性質是如此。造這個傳說的比較沒有什麼惡意，目的是想表示吳起重法或重信，因而立法無私，故爾即犯小罪，雖妻必出。這也就給後人所造的戚繼光斬子之類的傳說一樣，多少是把吳起神化了。

這第二個傳說中的「妻」當然不是在魯被殺了的「妻」，在魯者殺，在衛者出，吳起眞可算得是一位尅妻的健將啦。照道理應該不會再有人許老婆給他了，然而在本傳裏面卻又有一個故事，魏武侯要使他尚公主。

「公叔爲相，尙魏公　而害吳起。公叔之僕曰：起易去也。公叔曰奈何？其僕曰：吳起爲人節廉而自喜名也，君因先謂武侯言曰：夫吳起賢人也，而侯之國小，又與彊秦壤界，臣竊恐起之無留心也。武侯卽曰奈何？君因謂武侯曰，試延以公主，起　留心，則必受之，無留心，則必辭矣。以此卜之。君因召吳起而與歸，卽令公主怒而輕君，吳起見公主之賤君也，則必辭。於是吳起見公主之賤魏相，果辭魏武侯。武侯疑之而弗信也，吳起懼得罪，遂去，卽之楚。」

這也一定是莫須有的傳說：因爲吳起的年紀應該和魏武侯的相上下，而且他在去楚時是已經老了，怎麼能够尙他的公主？不過在這個故事裏面可以看出吳起當時沒有妻，也足以反證在衞出妻的故事只是小說。還有値得注意的，吳起在公叔之僕的眼裏是一位「節廉而自喜名」的「賢人」，和同一傳中的魯人以爲「猜忍人」，李克以爲「貪而好色」的，全相矛盾。司馬遷在這些地方並不想稍微統一它們一下子，足見古人做文章實在也是隨便得很。更還有値得注意的，這讒害吳起的公叔卽魏公叔痤（索隱以爲韓之公叔，此據史記考證），卻又是一位念念不忘吳起的好人，戰國策魏策中有一段故事是這樣告訴我們的。

「魏公叔痤爲魏將，而與韓趙戰澮北，禽樂祚。魏王悅，迎郊，以賞田百萬祿之痤。公叔反走，再拜辭曰：夫使士卒不分，直而不倚，撓揀而不辟者，此吳起餘教也，臣不能爲也。前脈形地之險阻，決利害之備，使三軍之士不迷惑者，巴甯、爨襄之力也。縣賞罰於前，使民昭然信之於後者，王之明法也。見敵之可也，鼓之而不敢怠倦者，臣也。王特爲臣之右手不倦，賞臣何也？若以臣之有功，臣何力之有乎？王曰善。於是索吳起之後，賜之田二十萬。巴甯、爨襄田各十萬。王曰：公叔豈非長者哉？旣爲寡人勝強敵矣，又不遺賢者之後，不揜能士之迹，公叔何可無益乎？故又與田四十萬，加之百萬之上，使爲百四十萬。故老子曰：『聖人無積，旣以爲人，己愈有，旣以與人，己愈多』。公叔當之矣。」

像這樣，這位公叔又是一位「長者」，而且是「聖人」。這位公叔，就是後來要死的時候，勸惠王用他的部下公孫鞅（商鞅），不用便請殺他的人，大約本來是一位偽善者也說不定，不過害吳起的在別的書上說是王錯，並不是他。他既曉得尊重「吳起餘教」，而使「吳起之後」得田的人，看來總不會是怎樣的蠢蛋，尚公主的陰謀總當得是莫須有的事。

究竟什麼是「吳起餘教」？在這兒卻值得追求。漢書刑法志有一個線索：「雄傑之士，因勢輔時，作為權詐，以相傾覆。吳有孫武，齊有孫臏，魏有吳起，秦有商鞅，皆禽敵立勝，垂著篇籍。當此之時，合從連衡，轉相攻伐，代為雌雄。齊愍以技擊強，魏惠以武卒奮，秦昭以銳士勝。世方爭於功利，而馳說者以孫吳為宗」。由這個敘述看來，可以知道魏之「武卒」便是「吳起餘教」。魏之武卒是怎樣的編制呢？志文引孫卿語曰：「魏氏武卒，衣三屬之甲操十二石之弩，負矢五十個，置戈其上，冠冑帶劍，贏三日之糧，日中而趨百里。中試則復其戶，利其田宅」。這是採自荀子的議兵篇，文字略有損削。荀子對於武卒的批評是：「是數年而衰，而未可奪也，改造則不易周也，是故地雖大，其稅必寡，是亡國之兵也」。這批評是相當正確的，但是要補救也很容易，只要制出一定的服役年限，在役時「復其戶，利其田宅」，退役時則否。這樣便不致「數年而衰」。這點程度的補救吳起一定是想得到的。但「魏氏武卒」結果是衰了，那是因為吳起走了，沒有人繼承「改造」的原故。據這看來，可見吳起是我國施行徵兵制的元祖。

五

關於吳起也還有一些好的傳說，但多少都有些神話化的意味，頗難使人盡信。

「吳起出遇故人而止之食，故人曰諾。期返而食。吳子曰待公而食。故人至暮不來，吳起至暮不食而待之。明日早，令人求故人。故人來，方與之食。」（韓非子外儲說左上）

這是說吳起重信用，差不多有點像尾生抱橋柱的味道。頓把晚飯不吃倒也容易熬過的，或許吳起等得太晚了，「故人」又沒有來，而自已也疲倦了，便各人睡了，所以晚飯沒有吃。到第二天把「故人」找來了又才同吃早飯，大概是實際的情形。然而在崇拜者的眼裏看來（看他稱「吳子」就可知道），又成爲「吳子」的重友誼與重信用。這在吳起應該可以說是「不虞之譽」。

「吳起爲魏將而攻中山，軍人有病疽者，吳起跪而自吮其膿。傷者母立而泣。人問曰：將軍於若子如是，尚何爲而泣？對曰：吳起吮其父之創而父死。今是子又將死也。今吾是以泣。」（韓非子外儲說左上）此故事亦見本傳，引以爲「起之爲將，與士卒最下者同衣食，臥不設席，行不騎乘，親裹贏糧，與士卒分勞苦」之事證。能與士卒同甘苦，共衣食，這是可以相信的，但爲收士卒歡心而至於吮疽，卻有點令人難以相信。因爲病疽者假使他的疽是生在自已能吮的地方，他決不讓自己的主將來跪吮，假使是生在自己不能吮的地方，他的同僚也決不會讓主將去跪吮而作旁觀，尤其是患者的母親也不會只是旁立而泣。一位母親的愛兒子，比任何良將愛士卒的心總要急切些，豈有將吮而母親不能吮的事？大約吳起當時曾經作過要跪吮的表示，結果被人替代了，但那表示被粉飾了起來，便成了佳話。認眞說，照我們學過醫的眼光看來，吮疽或吮創實在是最原始而又最危險的辦法，不是對於吮者危險，而是對於被吮者危險。人的嘴是很不乾淨的，創被吮了反而增加化膿的危機，疽假如是膿頭多的所謂癰，那是愈吮愈壞。

「吳起治西河，欲諭其信於民，夜日置表於南門之外，令於邑中曰：明日有人能償南門之外表者，仕長大夫。明日日晏矣，莫有償表者。民相謂曰：此必不信。有一人曰，試往償表，不得賞而已，何傷？往償表，來謁吳起。吳起自見而仕之長大夫。夜日又復立表。又令於邑中如前。邑人守門爭償表，表加植，不得所賞。自是之後，民信吳起之賞罰。」（呂氏愼小）

這也是小說的派頭，儼然在做戲，其實信賞必罰是很容易見信於人的，何必要來這些花套呢？但這花套，在別的書上，面貌又不同。

「吳起爲魏武侯西河之守。秦有小亭臨境，吳起欲攻之。不去，則甚害田者，去之，則不足以徵甲兵，於是乃倚一車轅於北門之外，而令之曰：有能徙此南門之外者，賜之上田上宅。人莫之徙也。及有徙之者，遂賜之如令。俄又置一石赤菽於東門之外，而令之曰：有能徙此於西門之外者，賜之如初。人爭徙之。乃下令曰：明日且攻亭，有能先登者，仕之國大夫，賜之上田上宅。人爭趨之，一朝而拔之。」（韓非內儲上說）

同一故事而有這兩種面貌，這與其說是傳聞異辭，寧可說是古人在做小說。你看這同樣的小說，在後來不是連主人公都掉成商鞅了嗎？

「秦孝公以衛鞅爲左庶長，卒定變法之令。……令既具，未布，恐民之不信己，乃立三丈之木於國都市南門。募民有徙置北門者予十金。民怪之莫敢徙。復曰：能徙者予五十金。有一人徙之，輒予五十金，以明不欺。卒下令，令行於民。」（史記商鞅傳）

這與其說是商鞅蹈襲吳起的故智，寧可以說他們兩位都只是小說的主人。

六

吳起爲魏守西河是很有名的事，這是可信以爲事實的。他守西河的期間似乎很長。據本傳，「文侯以吳起善用兵，廉平盡能得士心，乃以爲西河守，以拒秦韓」，足見他在文侯時代已鎮守西河。他的被任用是出於翟璜的推薦，翟曾以此誇功，曰「西河之守，臣所舉也」（見魏世家），也是文侯時代的事。但本傳又說：「魏文侯既卒，起事其子武侯……封吳起爲西河守，甚有聲名」，則又像是從武侯時起才守西河的。史記行文本多荒忽，像這樣前後矛盾的地方實在不少。大約武侯是加封了他的。總之我們認爲起治西河頗久，是不會有什麼問題的。

西河在黃河之西，與秦接壤，在當時的魏可以說是走廊地帶，地小敵

強，實在是不容易守的。吳起守着它，很得民心，使秦人不敢覬覦，這已經是難能可貴的事。當時嫉妬吳起的人一定很有。所謂「國小，又與強秦壤界，恐無留心」，可以作兩種解釋，一種是怕他獨立，一種是怕他降秦，或降附別國。這的確是處在容易受讒的境地。但讒害吳起而收到成功的是王錯，卻不是公叔痤。這人在呂氏春秋中凡兩見。其一為：

「吳起治西河之外，王錯譖之於魏武侯。武侯使人召之。吳起至於岸門，止車而望西河，泣數行而下。其僕謂吳起曰：竊觀公之意，視釋天下如釋躧。今去西河而泣，何也？吳起抿泣而應之曰：子不識。君知我，而使我畢能西河，可以王。今君聽讒人之議而不知我，西河之為秦取不久矣。魏從此削矣。吳起果去魏入楚。有間，西河畢入秦，秦日益大。此吳起之所先見而泣也。」（孟冬紀長見）

王錯是怎麼的譖法被省略了，看到「吳起果去魏」一句，可知也不外乎是說他「無留心」。其次是：

「吳起謂商文曰：事君果有命矣夫。商文曰：何謂也？吳起曰：治四境之內，成訓教，變習俗，使君臣有義，父子有序，子與我孰賢？商文曰：吾不如子。曰：今日置質為臣其主安（爰）重，今日釋璽辭官其主安（爰）輕，子與我孰賢？商文曰：吾不若子。曰：士馬成列，馬與人敵，人在馬前，援桴一鼓，使三軍之士樂死若生，子與我孰賢？商文曰：吾不若子。吳起曰：三者子言不吾若也，位則在吾上，命也夫事君！商文曰：善。子問我，我亦問子。世變主少，羣臣相疑，黔首不定，屬之子乎？屬之我乎？吳起默然不對。少選，曰：與子。商文曰：是吾所以加於子之上已。吳起見其所以長而不見其所以短 知其所以賢而不知其所以不肖，故勝於西河而困於王錯。」（審分覽，執一）

這段故事在本傳上也有，唯商文作田文，內容略有異同，不嫌贅，亦照錄之：

「魏置相，相田文。吳起不悅。謂田文曰：請與子論功可乎？田文曰：可。起曰：將三軍，使士卒樂死，敵國不敢謀，子孰與起？文曰：

不如子。起曰：治百官，親萬民，實府庫，子孰與起？文曰：不如子。起曰：守西河而秦兵不敢東向，韓趙賓從，子孰與起？文曰：不如子。起曰：此子三者皆出吾下，而位加吾上，何也？文曰：主少國疑，大臣未附，百姓不信，方是之時，屬之於子乎？屬之於我乎？起默然，良久，曰：屬之子矣。文曰：此乃吾所以居子之上也。吳起乃自知弗如田文。田文既死，公叔爲相。」

這故事其實又是一篇小說，而且套的翟璜和李克論相的公式。田文是孟嘗君，後於魏武侯，不用說是司馬遷記錯了。造這個故事的大約是同情吳起的人，以爲他有功應該相魏，或因他有才，希望他相魏，故造出了這種命運說，替吳起表了一番功，而且還寫他虛懷若谷有自知之明。我想，以吳起那樣眷眷於西河，且「釋天下如釋屣」的人，他是不會這樣淺薄地怨望於沒有做到相位。不過他沒有相魏，實在也是一件可惜的事；或者王錯的譖他，也就利用了這種人民的心理，認爲吳起是在怨望。

王錯爲什麼要譖他？我看還是因爲他在武侯面前受過一次吳起的指摘。戰國策魏策又有下列一事：

「魏武侯與諸大夫浮於西河，稱曰：河山之險豈不亦信固哉？王錯侍王曰：此晉國之所以强也。若强修之，則霸王之業具矣。吳起對曰：吾君之言，危國之道也，而子又附之，是危也。武侯忿然曰：子之言有說乎？吳起對曰：河山之險，不足保也。伯王之業，不從此也。昔者三苗之居，左彭蠡之波，右洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北，恃此險也，爲政不善，而禹放逐之。夫夏桀之國，左天門之陰，右天谿之陽，廬睪在其北，伊洛出其南，有此險也，然爲政不善，而湯伐之。殷紂之國，左孟門而右漳釜，前帶河，後被山，有此險也，然爲政不善，而武王伐之。且（三）君親從臣而勝降城，城非不高也，人民非不衆也，然而可得并者，政惡故也。從是觀之，地形險阻奚足以伯王哉？武侯曰：善。吾乃今日聞聖人之言也。西河之政，專委之子矣。」

這個故事也見於本傳，內容大抵相同，只明揭出了「在德不在險」一句，

但疎忽的卻把王錯一名略去了。王錯，魏策本作王，鍾舊注「一作錯」，證以呂氏，以作錯者爲是。此人是一個壞蛋，魏世家裏面也有他出現，「魏瑩（惠王）得王錯，挾上黨，固半國也」，而古本竹書紀年言「惠王二年魏大夫王錯出奔韓」（據史記集解引徐廣）。王錯在武侯時譖走了吳起，待武侯死，子瑩與公仲緩爭立，王錯幫忙魏瑩鬧內亂，韓趙來伐，瑩師大敗，被圍。趙主張殺瑩，立公仲緩，割地而退。韓則主張兩立之，中分其國。兩國不和，韓師夜去，魏因得解。二年魏敗韓趙。魏既敗韓趙，而王錯乃奔韓，大約此人乃是韓國之間諜也。

又淮南氾論訓「魏兩用樓翟吳起而亡西河」，案此乃襲用韓非子「難一」篇「魏兩用樓翟而亡西河，楚兩用昭景而亡鄢郢」而改製。韓子之「樓翟」乃指樓鼻與翟强二人，事詳戰國策魏策三。其時在秦乃武王時樗里子當政，於魏則爲襄王，後於吳起之死七十餘年。淮南門下蓋誤以「樓翟」爲一人，因有「亡西河」之辭而加上吳起，實屬畫蛇添足。

七

吳起去魏入楚，不知究在何年。其在楚爲令尹僅及「期年」，其前則曾守宛一年，說苑指武篇載其事。

「吳起爲宛守，行縣，適息。問屈宜臼（淮南作屈宜若，案卽屈宜咎，臼咎音近，若乃字之誤也）曰：王不知起不肖，以爲宛守，先生將何以教之？屈公不對。居一年，王以爲令尹，行縣，適息。問屈宜臼曰：起問先生，先生不教，今王不知起之不肖以爲令尹，先生試觀起爲之也。屈公曰：子將奈何？吳起曰：將均楚國之爵而平其祿，損其有餘而繼其不足，厲甲兵以時爭於天下」。

淮南道應訓亦載此事，然略去爲宛守的一節。爲宛守一年，爲令尹一年，吳起在楚至少當得有三年，則吳起之入楚當在楚悼王十八年，魏武侯之十三年也。此所載治楚之三大政策，淮南作「將衰楚國之爵而平其制祿，損其有餘而綏其不足，砥礪甲兵時爭利於天下」，文字雖小異而實質全同。

尊爵而質言，裁爵以量言，裁者減也，尊其質則減其量矣。又「尊」可說爲撙字之損，撙節亦減也，故淮南泰族訓又言「吳起爲楚張減爵之令而功臣畔」。

關於他如何推行這些政策，可惜我們無從知道他的詳細，但從一些遺聞逸事中也可以略略探索得一些眉目，茲就各書所見者，就我所能採集的範圍內，一一臚列於後。

一、史記本傳：「楚悼王素聞起賢，至則相楚(此有誤，當據說苑)。明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠，以撫養戰鬬之士，要在強兵，破馳說之言從橫者。於是南平百越，北幷陳蔡，卻三晉，西伐秦。諸侯患楚之強，故楚之貴戚盡欲害吳起。及悼王死，宗室大臣作亂而攻吳起。吳起走之王尸而伏之。擊起之徒因射刺吳起，幷中悼王。悼王既葬，太子立，乃使令尹盡誅射吳起幷中王尸者。坐射起而夷宗族者七十餘家。」

二、呂氏貴卒篇：「吳起謂荊王曰：荊所有餘者地也，所不足者民也。今君王以所不足益所有餘，臣不得而爲也。於是令貴人實廣虛之地，皆甚苦之。荊王死，貴人皆來。尸在堂上，貴人相與射吳起。吳起號呼曰：吾示子吾用兵也！拔矢而走，伏尸，插矢，而疾言曰：羣臣亂王，吳起死矣。且荊國之法，麗兵於王尸者盡加重罪，逮三族。吳起之智，可謂捷矣。」

三、韓非姦劫弒臣篇：「吳起教悼王以楚國之俗曰：大臣太重，封君太衆。若此，則上逼主而下虐民。此貧國弱兵之道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿(喻老篇：「楚邦之法祿臣再世而收地」，不連本身而言故爲再世)，裁減百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉選練之士。悼王行之期年而薨矣，吳起枝解於楚。」

四、戰國策秦策載范雎與蔡澤論吳起：「吳起事悼王，使私不害公，讒不蔽忠，言不取苟合，行不取苟容，行義不顧毀譽，必有伯主強國，不辭禍凶。」(范雎語)又「吳起爲楚悼罷無能，廢無用，損不急之官，塞私門之請，一楚國之俗，南攻揚越，北幷陳蔡，破橫散從，使馳說之士無所開其口。功已成矣，卒支解。」(蔡澤語)此亦見史記蔡澤列傳，辭意

大略相同。

五、呂氏義賞篇：「郢人之以兩版垣也，吳起變之而見惡」。註「楚人以兩版築垣，吳起教之用四，楚之俗習久，見怨也。」

吳起在楚的一段生活，怕是他平生最得意的時候。得到楚國那樣可以有為的大國，又得到悼王那樣信任專一的君主，看他的雷厲風行地放手在做，那際遇和作風很和商鞅日後在秦孝公下邊所幹的相同，但有不同的是吳起更要民主一點。看他教人以四版築牆，可見在怎樣小的節目上他都在注意改善民生。為苑守，為令尹，兩次都向反對派的屈宜臼請教，也無疑的是表現着大政治家的風度。

我說屈宜臼是反動派，這可不是信口開河。你看他對吳起大拿身份，一次不開腔，二次不開腔，等到一開金口說出的第一句話卻是「吾聞昔善治國家者不變故，不易常。今子將均楚國之爵而平其祿，損有餘而繼不足，是變其故而易其常也」，完全是一位保守派。他並不說別人的政策如何要不得，或行了會有怎樣的患害，而只是說反乎古異乎常，如此而已。第二句話呢，又是反對用兵。「且吾聞兵者凶器也，爭者逆德也。今子陰謀逆德，好用凶器，殆人所棄逆之至也，淫泆之事也，行者不利」。看這光景，這位屈公不是墨家便是一位道家，他要反對儒家的吳起，自也是理所當然的。最可惡的他抹殺別人的勞績，把別人的比較有光輝的歷史說得一錢不值。他說：「且子用魯兵，不宜得志於齊而得志焉。子用魏兵，不能得志於秦而得志焉」，這不正是吳起的過人之處嗎？然而一轉：「吾聞之曰：『非禍人不能成禍』，吾固怪吾王之數逆天道，至今無禍，嘻，且待夫子也」，像這樣毀滅別人的榮譽，當面罵人為「禍人」，然而吳起仍不動聲色，與之委蛇到底，足見屈公是怎樣一位頑固黨，而吳起是怎樣一位有修養的賢士了。而且從屈公的話中還可以見到楚悼王是怎樣一位振作有為的明主。屈公說他「數逆天道」，足證他平常就極重改革，他能重用吳起而信任吳起，是很有由來的。但可惜悼王是早死了一點，假使讓吳起在楚國多做得幾年，讓他的政治得以固定下去，就和商鞅日後之在秦的一

樣，行了法八年，雖然死了，法也沒有變動。那嗎戰國時代的中國，恐怕用不着等到秦國來統一的。在這兒也實在可以說是有幸有不幸。因此，吳起在秦以前頗受人同情，如韓非問田篇云：「楚不用吳起而削亂，秦用商君而富强」，又難言篇云：「吳起抆泣於岸門，痛西河之爲秦，卒枝解於楚」，悼惜之情，如聞其聲，如見其淚。

悼王既死，吳起遭難，雖然接着被夷滅的反動宗族「有七十餘家」，但那僅是爲的射了王尸，而不是因爲他們政治的反動，殺了吳起。所以吳起之法結果是被楚國廢了，我們所知道的，就只能靠着上舉各書所摘述的一點點史影而已。但在這兒，吳起實充分地表示出一位革命政治家的姿態。他的政治主張，很明顯的是：

一、抑制貴族的權勢，充裕民生；

二、節省冗枝的浪費，加强國防；

三、採取殖民的政策，疏散貴族；

四、屏除縱橫的政客，統一輿論；

五、嚴厲法令的執行，集權中央。

這些傾向差不多也就是後來商鞅所行於秦的辦法，商鞅也是衞人，說不定他們或者還有師弟的關係吧？但至少商鞅是受了吳起的精神上的影響，我看，是毫無問題的。

關於吳起之死，如上所引，或稱射殺，或稱枝解，然亦有稱爲車裂者，如淮南繆稱訓及氾論訓：「吳起刻削而車裂」，韓詩外傳一：「吳起削刑而車裂」。墨子親士篇亦云：「吳起之裂，其事也」。這在表面上雖覺有些歧異，但也可以說通。便是那些反動貴族先把吳起射殺了之後，遺忿未盡，更從而枝解之，而枝解時則是用的車裂法。那些反動傢伙的獸性，可以說是發揮得淋漓盡致了。

八

吳起的失敗，在舊時是認爲遭了貴戚的積怨，就是反動的守舊勢力阻

挠了革命勢力，這是沒有問題的。但在這之外，還蘊藏着一段當時的思想界的鬬爭，卻被人忽略了。

吳起儘管是兵家，政治家，但他本質是儒，不僅因爲他曾經師事過子夏與曾申，所以他是儒，就是他的兵法上的主張，政治上的施設，亦無往而不是儒。據我看來，要他才算得是一位眞正的儒家的代表，他是把孔子的「足食足兵」，「世而後仁」，「敎民卽戎」，反對世卿的主張，切實地做到了的。像他對於魏武侯所說的「在德不在險」的微言，不全是儒家口吻嗎？此外也還有一段逸話見荀子堯問篇：

「魏武侯謀事而當，羣臣莫能逮，退朝而有喜色。吳起進曰：亦嘗有以楚莊王之語聞於左右者乎？武侯曰：楚莊王之語何如？吳起對曰：楚王謀事而當，羣臣莫逮，退朝而有憂色。申公巫臣進問曰：王退朝而有憂色何也？莊王曰：不穀謀事而當，羣臣吾逮，是以憂也，其在中蘬（仲虺）之言也，曰：「諸侯自爲得師者王，得友者霸，得疑者存，自爲謀而莫己若者亡」。今以不穀之不肖，而羣臣莫吾逮，吾國幾於亡乎？是以憂也。楚莊以憂而君以喜。武侯逡巡再拜曰：天使夫子振寡人之過也。」

這同一故事亦見新序雜事一及呂氏春秋恃君覽驕恣篇，但呂覽作爲李悝。荀子在前，應該更要可靠些的。看這論調，不也純全是儒家的風度嗎？像這種君須「恭己正南面」的儒家主張，和道家的「無爲」，法家的尙術固是兩樣，而和墨家的「尙同」是根本不同。在吳起得志的時候，一些思想立場不同的當時的學者是取着怎樣的態度呢？前面已引屈宜臼的一段故事，已可以窺見一斑。此外還有一件更重要的故事：

「孟勝爲墨者鉅子，善荆之陽城君，陽城君令守於國，毁璜以爲符。約曰符合，聽之。荆王薨，羣臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉。荆罪之。陽城君走，荆收其國。」（呂氏春秋，上德篇）

這一段故事，本來還有下文，孟勝遣人把「鉅子」的衣缽傳給宋國的田襄子之後，他和他的弟子八十五人都爲陽城君殉了難。鉅子在墨家是敎主的

地位，大約這時候墨翟禽滑釐均已過世，孟勝大概就是第三任的鉅子吧。孟勝做在陽城君的老師，他的弟子們在做臣下，而陽城君卻是反對吳起的一位頭目。他把後方託給孟勝，而自己去參加或領導叛變，我們能夠說孟勝是沒有通謀的嗎？這兒真是中國學術史上的一個大關鍵，余別有「墨子的思想」一文敍之，在此不再贅述。我們從這樣的觀點上看來，吳起不還直可以說是一位殉道者嗎？

九

最後關於吳起傳春秋一事在這兒也很值得討論。這項說法較晚，僅見劉向別錄：「左丘明授曾申，申授吳起，起授其子期，期授楚人鐸椒作抄撮八卷授虞卿。虞卿作抄撮九卷授荀卿。卿授張蒼」。(見王應麟考證引)本來春秋左氏傳是劉歆割裂古史攙雜己見而僞托的，這個傳授系統自然是大有問題。不過制作這個傳統的人突然牽涉到吳起上來，卻是值得注意的事。而且左丘明的問題也值得聯帶着解決。

因左氏傳的僞托，連左丘明的存在也都成了問題，有好些學者認爲這個人名都是假造的，論語上的「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之；匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」。據說這也是劉歆所竄入。這懷疑，在我看來，未免有點過火。

照論語的文氣上看來，左丘明這個人不應該是後輩，而應該在孔子之前。假如是劉歆竄入的，那應該說「丘恥之，左丘明亦恥之」也才便當而合理。然而原文並不是這樣，這已可證竄入說實在有些勉強。而司馬遷的史記自序言「左丘失明，厥有國語」。同語又見其報任少卿書，書中更說到「左丘明無目，孫子斷足，終不可用，退而論書策以舒其憤，思垂空文以自見」，這些假如也都說是竄，入那嗎假托者何苦一定要把左氏弄成瞎子呢？根據這，可知左丘明者卽左丘盲，這個人不會是假的。

這位左丘盲究竟是什麼人呢？據我看來應該就是楚國的左史倚相。左氏昭公十二年「王（楚靈王）出復語，左史倚相趨過。王曰是良史也，子

(右尹子革)善視之，是能讀三墳五典八索九丘」。杜注倚相「楚史名」。國語楚語也有倚相與申公辯論的一節，而自稱其名爲倚相，但這以倚相爲名號我覺得很有意思。相者扶工也，古者盲瞽必有相，那嗎這左史倚相豈不是左丘盲嗎？看來此公是以官爲氏而省稱曰左，如申屠本爲司徒，而省稱申（亦有因地而得之申，與此別），閼龍本爲豢龍，而省爲閼爲龍，漆雕當亦職名，而省爲漆爲周之類。丘亦史也。因失明而稱之曰盲，曲飾之則曰明。已則自號爲倚相，或竟以之更易其舊名，如兀者叔山无趾（莊子德充符）之類，這樣解釋是可能成立的。更以年代來說，魯昭公十二年，時孔子二十二歲，則左史在年齡上正爲孔子的先輩，故孔子得稱述之。

再者，左史之所以成盲，當係因觸犯忌諱而被矐，此由司馬遷文可以證知。「文王拘而演周易；孔子厄而作春秋；屈原放逐，乃賦離騷；左丘失明，厥有國語；孫子臏足，兵法修明；不韋遷蜀，世傳呂覽；韓非囚秦，說難孤憤」。文王孔子屈原孫臏不韋韓非，均由觸犯忌諱而遭人禍，故左丘之失明亦必不是天災。世有以「子夏喪子失明」說之者，於事殊爲不類。

知左史即左丘明，本爲楚史，則史記十二諸侯年表序所謂「魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其眞，故因孔子史記，具論其語，成左氏春秋」，確是爲後人所竄入的了。

左史既「能讀三墳五典八索九丘」，讀者說也，自當能纂述國語，但所謂「國語」不必爲左史一人所作，其所作者或僅限於楚語，所謂「檮杌」之一部分。其書必早已傳入於北方，故孔子稱之。吳起去魏奔楚而任要職，必已早通其國史，既爲儒者而曾仕於魯，當亦曾讀魯之「春秋」，爲衛人而久仕於魏，則晉之「乘」亦當爲所嫻習，然則所謂「左氏春秋」或「左氏國語」者，殆本吳起就各國史乘之所纂集而成耶？（參取姚姬傳章太炎說）吳起乃衛左氏人，以其鄉邑爲名，故其書冠以「左氏」。後人因有「左氏」，故以左丘明當之，而傳授系統中又不能忘情於吳起，怕就是因爲這樣的原故吧。

說苑建本篇有「魏武侯問元年於吳子」事：

「魏武侯問元年於吳子。吳子對曰：言國君必慎始也。慎始奈何？曰：正之。正之奈何？曰：明智。智不明何以見正？多聞而擇焉，所以明智也。是故古者君始聽治，大夫而一言，士而一見，庶人有謁必達，公族請問必語，四方至者不距，可謂不壅蔽矣。分祿必及，用刑必中，居心必仁。思羣之利，除民之害，可謂不失民衆矣。君身必正，近臣必選，大夫不兼官，執民柄者不在一族，可謂不權勢矣。此皆春秋之意，而元之志也。」

吳起同時是一位史家，由這也可以證明。學者對於這項資料，每多懷疑，但這兒所說的話，並沒有什麼因襲的痕跡，而和吳起後來在楚國所施行的政見也很相一致，我敢於相信劉向是一定有所本的，吳起既是儒家，要談談「春秋」，論理也並不是怎樣不合理的事。

更進，我還疑心吳起在魏文侯時曾經做過魏國的史官，魏文侯時有一位史起，大約就是吳起。且看呂氏春秋樂成篇上的這段故事吧：

「魏襄王與羣臣飲酒，酣，王爲羣臣祝，令羣臣皆得志。史起興而對曰：羣臣或賢或不肖，賢者得志則可，不肖者得志則不可。王曰皆如西門豹之爲人臣也。史起對曰：魏氏之行田也以百畝，鄴獨二百畝，是田惡也。漳水在其旁而西門豹弗知用，是其愚也。知而弗言，是不忠也。愚與不忠，不可效也。魏王無以應之。明日召史起而問焉。曰：漳水猶可以灌鄴田乎？史起對曰：可。王曰：子何不爲寡人爲之？史起曰：臣恐王之不能爲也。王曰：子誠能爲寡人爲之，寡人盡聽子矣。史起敬諾。言之於王曰：臣爲之，民必大怨。臣，大者死，其次乃藉臣，臣雖死藉，願王使他人遂之也。王曰諾。使之爲鄴令。史起因往爲之，鄴人大怨，欲藉史起。史起不敢出而避之，王乃使他人遂爲之。水既行，民大得其利，相與歌之曰：鄴有聖令，時爲史公。決漳水，灌鄴旁，終古斥鹵，生之稻粱。」

這雖作魏襄王，但左襄二十五年正義明明引「呂氏春秋稱魏文侯時吳起爲

鄴令，引漳水以灌民田，民歌之曰云云」，則孔穎達所見本正作文侯。漢書溝洫志亦載此事，然分析爲兩個時期，以西門豹屬魏文侯，以史起屬襄王時。西門豹固文侯時名臣，而如史記河渠書，水經濁漳水注均以引漳灌鄴爲豹事後，漢安帝紀初元二年亦有「修西門豹所分漳水爲支渠」之語，則引水灌田確亦文侯時事，史起不得屬於襄王。史起引渠，何乃歸功於西門豹？案此「使他人遂爲之」之他人蓋即西門豹，故開之者史起，而成之者實爲西門。是則溝洫志實誤，而後人復據溝洫志以改呂覽也。因有此糾葛，後人亦有爲折衷之說者，如左太冲魏都賦云：「西門溉其前，史起灌其後」，這可是不必要的聰明。

看這故事中的史起，其作風和態度實和吳起極相似，而同屬文侯時，同名起，則孔穎達要認爲即是吳起，確是甚有見地。阮元校勘記非之，謂「高誘注呂氏春秋樂成篇云，西門豹文侯用爲鄴令，史起亞之，吳乃字之誤」，是未達孔氏意，乃以不誤爲誤者。　　卅二年九月十一日

呂氏春秋與秦代政治

呂氏春秋與秦代政治

一

呂不韋在中國歷史上應該是一位有數的大政治家，但他在生前不幸爲他的政敵所迫害而自殺，在他死後又爲一些莫須有的史實所掩蓋，他的存在的影子已經十分稀薄，而且呈現着一個相當歪曲了的輪廓。這是呂氏的不幸，然而不在二千多年後的今日，呂氏的眞面目要想被人認識恐怕也是不可能的事吧。

本是濮陽人而成爲家累千金的這位陽翟大賈，復經紀商業於趙國的都城邯鄲，奔走於秦國都城咸陽，可知他在當時是新興的富人階層，而他的經濟活動的範圍是跨有山東河南山西陝西各省的。他在當時是眞實的一位國際貿易商人。在交通梗塞的當時，在商業上能有這樣大範圍的活動，可知他絕不是一位尋常的材料，果然他在政治上投了一次機，於是便由商界一躍而進入了政界。

關於他在政治上的那一次投機，史記本傳和戰國策都有紀錄，雖然它們的內容多少有點不同。當他父親還在的時候，他賈於邯鄲，結識了爲質於趙的秦國的諸庶孽孫，異人，他認爲「奇貨可居」，便回到家裏同自己的父親有過這麼樣一段戲劇性的談話：

（呂不韋）：（謂父曰）耕田之利幾倍？

（父）：（曰）十倍。

（呂）：珠玉之贏幾倍？

（父）：（曰）百倍。

（呂）：立國家之主贏幾倍？

（父）：（曰）無數。

（呂）：（曰）今力田疾作，不得煖衣餘食，今建國立君，澤可以遺世，願往事之。

（據戰國策秦策）

就這樣便再往邯鄲，以金錢資助異人，爲他布置門面，另一方面又到秦國去遊說，使異人能够爭取到繼承王位的資格，結果他是成功了，算盤眞果是如了意。

異人本是秦昭王的孫子，昭王享國凡五十六年，死時已經在七十歲以上。據史記，『昭王四十年太子死，四十二年以其次子安國君爲太子』，這就是異人的父親，但異人的兄弟是有二十幾位的，他又不居長，居長的名叫子奚。異人的母親夏姬也沒有寵，因此異人在趙是一位相當寒傖的落難王孫。他受着不韋的資助而走到意想外的紅運，對於不韋當然是要感激的。所以當他後來即了王位的時候，呂不韋便做了他的丞相。

以上所述，史策都沒有什麼不同，所不同的是呂不韋遊秦之年與他遊說的情況。史記所記是在昭王末年，安國君爲太子的時候。安國君的寵姬華陽夫人是楚國的人，雖有寵而無子，不韋入秦便賄賂華陽夫人姊向華陽夫人進言，華陽夫人聽從了他，便把異人立爲嫡子。國策却說在安國君已經即位以後，而不韋所賄賂者却是華陽夫人之弟陽泉君。這在年代上說來，相差要在十年以上。秦始皇是異人之子，以秦昭王四十八年生於邯鄲，當時異人已經和呂不韋深相結托，大大地闊綽起來了，再隔十年昭王去世，安國君立爲孝文王，其時年已五十三，僅立一年而又死去。如把服喪期(據秦本紀只一年)除外，則『即位三日』而死已。看戰國策的年代說顯然是有所錯誤。至所賄賂的華陽夫人的親人究竟是姊是弟，無關重要，或者也有姊也有弟，而史策各記其一的吧。

因此不韋初入秦遊說之年當據史記，大率是在始皇生年之前，卽秦昭王四十二年至四十八年之間。當然在初入秦之後也可以再次或屢次入秦，戰國策所紀的或者也怕是最後一次定立異人爲太子時的遊說吧。

總之呂不韋在政治上的投機是成功了，他使異人被華陽夫人認爲嫡嗣，更被定立爲太子，轉瞬之間竟公然登了王位，眞可以說運氣太好，而呂不韋的政治航程從此也就一帆風順了。

但呂不韋的投機，在一般的傳說中却還有續篇。而這續篇自兩千多年前以來便成爲了我們中國人的差不多家喻戶曉的故事，便是說，秦始皇是呂不韋的兒子。這故事是太普遍了，就連我自己在半個月以前也都是深信不疑，而在認呂不韋爲陰謀家之外，於認秦始皇爲私生子一點，尤感受着一種私意的滿足。就在崇拜秦始皇的人，我相信，也是一樣滿足的；因爲私生子多是大英雄大豪傑，孔子不是私生子嗎？耶穌不是私生子嗎？秦始皇之所以非凡，私生子不正好是一件要素？是的，的確連我自己有時候都曾經這樣想過，我在前曾經認爲秦始皇是中國封建時代的眞正的開山，但經我近年研究的結果，我弄明白當時的情形是有點兩樣的。

秦始皇是呂不韋的兒子，這個傳說只見於史記。本傳上說：

「呂不韋取邯鄲諸姬絕好善舞者與居，知有身。子楚（卽異人）從不韋飲，見而說（悅）之，因起爲壽，請之。呂不韋怒，念業已破家爲子楚，欲以釣奇。乃遂獻其姬，姬自匿有身，至大期時生子政。子楚遂立姬爲夫人」。

這傳說雖然得到了久遠而廣泛的傳播，但其本身實在是可疑的。第一，僅見史記而爲國策所不載，沒有其它的旁證。第二，和春申君與女環的故事，如像一個刻板印出的文章，情節大類小說。第三，史記均本文卽互相矛盾而無法說通。關於第三的一層須得加以解釋。

怎麼說史記本文自相矛盾呢？因爲他旣說子政母爲邯鄲歌姬，然而在下文又說「子楚夫人，趙豪家女也」，這怎麼說得通呢？而且子政母是「大期生子」，那還有什麼問題呢？「大期」據徐廣說是大過十二月，據譙

間說是大過十月。要說不足呢還有問題，既是大過了十二月或十月，那還有什麼問題呢？所以舊時的學者對於這一事也就早有人懷疑，明時的湯聘尹認爲是『戰國好事者爲之』(史稗)，又如梁玉繩的『史記志疑』認爲是司馬遷有意將『大期』字樣寫出，以『別嫌明微』，表示傳說的不可靠。司馬遷有沒有這樣微妙的用意不得而知，然而傳說的不可靠倒是千眞萬確的。

問題更可以推廣到爲什麼會有這樣的傳說產生？對於這層，前人也有一些推測。例如王世貞的『讀書後辨』便有兩種說法。第一種是認爲呂不韋自己有意編造，他想用以暗示始皇，知道他才是眞正的父親 應該使他長保富貴。第二種是認爲呂氏的門客們洩憤，罵秦始皇是私生子，並使天下的人知道秦國是比六國先亡。事本出於推測，本來是無可無不可，不過照王氏的說法，却未免把呂不韋和他的門客們看得太下作了。我在這兒不想多作辯駁，但却想另外提出一種推測出來。我是認爲是西漢初年呂后稱制的時候，呂氏之族如呂產呂祿輩做照春申君與女環的故事編造的。

據史記高祖紀，呂后之父『單父人呂公，善沛令，避仇，從之客，因家焉』，單父在漢爲河內郡山陽縣(今河南修武縣)，與呂不韋所食邑河南洛陽十萬戶』在秦同屬三川郡。漢初之河南洛陽郡僅爲三川郡之一部分，共『戶五萬二千八百三十九』(漢書地理志)，僅及呂氏戶口之一半而已。故呂后父呂公可能爲呂不韋之族人。即使毫無族姓關係，呂后黨人爲使其稱制臨朝之合理化，亦宜認呂不韋爲其族祖，秦始皇爲其族父，這樣便可對劉氏黨人說：天下本是我呂家的天下，你劉家還是從我呂家奪去的。我這自然也只是一種揣測，尚無直接證據，但是至少我們可以斷言：秦始皇是呂不韋的兒子的話，確實是莫須有的事。

二

秦始皇不僅不是呂不韋的兒子，而且毫無疑地間還是他的一位極有力的政敵。秦始皇和呂不韋的鬥爭，一般的人把它太看輕了，似乎認爲的確

是爲了介紹嫪毐，爲了太后宣淫，所謂「中冓之言不可道也」的那麼一回事．其實就是關係嫪毐的故事，我相信，也一定有很大的歪曲。我們且根據史記，再把這一段故事作一番檢討吧。

異人即位之後便是秦莊襄王，『以呂不韋爲丞相，封爲文信侯，食河南洛陽十萬戶』，但莊襄王也只做了三年的國王便死了。接着便是秦始皇即位，即位時僅僅十三歲。還是一個孩子，政權不用說是操在被尊爲「仲父」的丞相呂不韋手裏的，在這初期的幾年，呂不韋在行政上應該不會有過什麼掣肘。有之，便是在這時有那怪物嫪毐的出現。『始皇八年，嫪毐封爲長信侯，予之山陽地，令毐居之。宮室，車馬，衣服，苑囿，馳獵，恣毐。事無大小皆決於毐。又以河西大原郡，更爲毐國』。這嫪毐究竟是什麼人呢？

「始皇益壯，太后淫不止。呂不韋恐禍覺及己，乃私求大陰人嫪毐以爲舍人。時縱倡樂，使毐以其陰關桐輪而行，令太后聞之，以啗太后。太后聞，果欲私得之。呂不韋乃進嫪毐，詐令人以腐罪告之。不韋又陰謂太后曰：可事詐腐，則得給事中。太后乃陰厚賜主腐者吏，詐論之，拔其鬚眉爲宦者，遂得侍太后。太后私與通，絕愛之。有身，太后恐人知之，詐卜，當避。時徙宮居雍，嫪毐常從，賞賜甚厚，事皆出於嫪毐。嫪毐家僮數千人，諸客求宦，爲嫪毐舍人千餘人。……始皇九年，有告嫪毐非宦者，常與太后私亂，生子二人，皆匿之，與太后謀曰：王即薨，以子爲後。於是秦王下吏治，具得情實。事連相國呂不韋。九月，夷嫪毐三族。殺太后所生兩子，而遂遷太后於雍，嫪毐舍人皆沒其家而遷之蜀。王欲誅相國，爲其奉先王功，及賓客辯士爲遊說者衆，王不忍致法。秦王十年十月免相國呂不韋。及齊人茅焦說秦王，秦王乃迎太后於雍，復歸咸陽，而出文信侯就國河南。歲餘，諸侯賓客使者相望於道，請文信侯。秦王恐其爲變，乃賜文信侯書曰：君何功於秦，秦封君河南，食十萬戶？君何親於秦，號稱仲父？其與家屬徙處蜀！呂不韋自度稍侵，恐誅，乃飲酖而死。秦王所加怒呂不韋嫪毐皆已

死，乃皆復歸嫪毐舍人遷蜀者。」（史記呂不韋傳）

這故事也僅見於史記，呂不韋在這裏所演的節目也同樣可疑。首段介紹嫪毐的一節，完全像「金瓶梅」一樣的小說，還要等而下之，實在是不成話。我看，這一定是出嫪毐的揑誣反噬。

嫪毐和莊襄王后，看來很像滿末的西太后與李蓮英。呂不韋演的是李鴻章的節目，秦始皇却比光緒皇帝更能幹，或者更有運氣，所以結果他是佔了勝利。你看嫪毐的氣焰不够十足嗎？賜封長信侯，家僮數千人，無聊的說客甘願做宦官的舍人的也有千餘人（和明末向魏忠賢稱乾兒的一樣），而且「事無大小皆決於毐」，這不是比呂不韋的勢力還要來得專擅嗎？照情勢上看來，他和呂不韋一定是有鬥爭的，而戰國策魏策上有一段文字也恰好可以作爲這一個推測的證明。

「秦攻魏急，或謂魏王曰：……秦自四境之內，執法以下至於長輓者，故畢曰『與嫪氏乎？與呂氏乎？』雖至於門閭之下，廊廟之上，猶之如是也。今王割地以賂秦，以爲嫪毐功，卑禮以尊秦，以因嫪毐。王以國贊嫪毐，則嫪毐勝矣。王以國贊嫪氏，太后之德王也，深於骨髓，王之交最爲天下上矣。秦魏百相交也，百相欺也。今由嫪氏善秦而交爲天下上，天下孰不棄呂氏而從嫪氏？天下必（畢）舍呂氏而從嫪氏，則王之怨報矣。」

這或人的說法正明明指出呂氏與嫪氏的對立，太后與始皇的對立。嫪毐與太后通謀，明明有篡奪王位的野心，故當他被人告發了之後，他就首先發亂，「矯王御璽及太后璽以發縣卒及衛卒官騎戎翟君公舍人，將欲攻蘄年宮爲亂」。秦始皇乃「令相國昌平君昌文君發卒攻毐」，這「昌平君」據司馬貞史記索隱以爲「楚之公子，立以爲相，後徙於郢，項燕立爲荊王。史失其名。昌文君亦不知也」。考秦只有左右二相國，於時呂不韋爲相尚未廢免，則昌文君應該就是文信侯的別號，照道理上講來文信侯也是應該輔助秦始皇誅劾嫪毐的。在這樣情形之下「戰咸陽，斬首數百」，嫪毐被生擒；除掉被處死了的人數之外，遷蜀的舍人也有「四千餘家」。嫪毐的

勢力算被全滅。但當嫪被生擒時，他當然儘可以栽誣文信侯，極盡他的反噬的能事了。

我們看，假使呂氏和嫪氏果真是同黨，在嫪氏誅戮之後，秦始皇爲什什麽能那麽容忍，在一年之後才免呂不韋的相（九年九月誅嫪，十年十月免呂），而且僅僅免他的相？等到齊人茅焦替太后遊說，讓秦始皇把太后迎回之後，而同時便出文信侯就國。又再隔「歲餘」，秦始皇要文信侯與其家屬徙蜀，便是充軍實邊，而在前充軍的嫪氏舍人等文信侯一死卽被由蜀詔回。這兒對立着的嫪呂二勢力之一消一漲，或遞消遞漲，不是很明白的嗎？茅焦，無疑的是中傷了呂氏。他對秦始皇所說的話，照始皇本紀，僅有「秦方以天下爲事，而大王有遷母太后之名，恐諸侯聞之，由此倍（背）秦也」的這樣幾句，這樣並不足以說動秦始皇。說苑正諫篇有左列一段比較詳細的紀錄：

「秦始皇帝太后不謹，幸郎嫪毐，封以爲長信侯，爲生兩子。毐專國事，浸益驕奢。與侍中左右貴臣博飲，酒醉，爭言而鬥。瞋目大叱曰：吾乃皇帝（案於時尚未稱皇帝）之假父也，窶人子何敢乃與吾亢（抗），所與鬥者走行白皇帝。皇帝大怒。毐懼誅，因作亂。戰咸陽宮。毐敗。始皇乃取毐四肢車裂之，取其兩弟囊撲殺之，取皇太后遷之於萯陽宮。……齊客茅焦乃往上謁曰：……陛下車裂假父，有嫉妒之心，囊撲兩弟，有不慈之名；遷母萯陽宮，有不孝之行；縱蒺藜於諫士，有桀紂之治；今天下聞之，盡瓦解無嚮秦者，臣竊恐秦亡，爲陛下危之。……皇帝乃立焦爲仲父，爵之上卿。皇帝立駕千乘萬騎，空左方，自行迎太后萯陽宮，歸於咸陽。太后大喜，乃大置酒待茅焦。及飲，太后曰：抗枉令直，使敗更成，安秦之社稷，使妾母子復得相會者，盡茅君之力也」。

敍得雖相當詳細，但顯然使用着小說家的筆法，茅焦所說的話也不過把史記的文句略略擴充了一下而已。照那樣的說話，不僅不能說動秦始皇，而且反會激怒他的。什麽「假父」，什麽「兩弟」，秦始皇受得了嗎？故

爾像這樣寫小說，也是離奇的小說。我們如細心地從嫪呂兩氏的消長以及前後事實的脈絡來推測，茅焦所以解說於秦始皇的，一定是替太后與嫪氏洗刷，而對於呂氏加以中傷。這是很容易的，便是說要呂氏才有篡奪的野心；而太后與嫪氏是忠於王室的人。要這樣說，才能夠轉得過始皇的意念，而始皇的意念也就正轉了。故爾迎回太后，即逐出不韋，而且還大下逐客令。直至十二年，文信侯不韋死，其賓客數千人竊葬於洛陽北芒山，「其舍人臨者，晉人也逐出之。秦人，六百石以上，奪爵，遷；五百石以下，不臨，遷，勿奪爵」。而到了秋天來，則「復嫪毐舍人遷蜀者」。如沒有對立相克，這事實的錯綜是無法說明的，特惜茅焦之說，內容失傳，諒亦無法出於外，史公只是信筆敷衍而已。

但要說呂不韋有篡奪的野心，有什麼根據可以贏得始皇的相信呢？有的，這根據就在一部「呂氏春秋」。我們請研究「呂氏春秋」吧，從那兒你可以知道秦始皇和呂不韋的衝突，就在思想上已經是怎麼也不能解的一個死結。

三

「魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士，喜賓客，以相傾。呂不韋以秦之強，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論，以為八覽，六論，十二紀，二十餘萬言。以為備天地萬物古今之事，號曰呂氏春秋。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯遊士賓客，有能增損一字者予千金。」（史記本傳）

「呂不韋者秦莊襄王相，亦上觀尚古，刪拾春秋，集六國時事，以為八覽六論十二紀，為呂氏春秋」。（史記十二諸侯年表）

「呂氏春秋二十六篇，秦相呂不韋輯，智略士作。」（漢書藝文志）

「呂氏春秋」這部書到現在還存在，雖然次第已經改變為十二紀八覽六論，內容也略略有些奪佚或錯簡。這書是在一定的計劃下編成的。十二

紀每紀各五篇，尾上附一篇「序意」。八覽每覽應該是八篇，但開首的「有始覽」只有七篇，可知定然脫落了一篇。序意篇也係殘文，題名下標注「一作廉孝」，則有始覽所奪的一篇或許怕就是「廉孝」。六論每論各六篇。以上合共一百六十篇，論理是應該有一百六十一篇的。古人著書，序文照例在書後，「序意」雖在十二紀之後，但就全書看來，十二紀應該依着史記的序列，是在八覽六論之後的。

呂氏撰成這部書的年代，序意篇裏面表示得很明白，便是「維秦八年，歲在涒灘，秋甲子朔，朔之日良人請問十二紀」云云。「維秦八年」自然就是秦始皇八年，先秦列國紀年，在金文中每每有這樣的例子，如越國的者汈鐘稱「隹越十有九年」，邾公鐘稱「隹邾正二月」，邾公華鐘稱「隹邾八月」，鄀伯氏鼎稱「隹鄀八月」，鄧公簋稱「隹鄧九月」之類。前人不明此例，又以涒灘之歲與後世甲子紀年之逆推不合，遂多立異說，或以為「八」乃六之訛或四之訛，又或以為乃統莊襄王而言，都是削足就履之論。古人太歲紀年乃依實際天象而得，與後世甲子並不一貫，即此也就是證明。今要破此證明而求其一貫，那真是以不狂為狂了。

成書於八年，草創或當在六七年時。在這時候，內則始皇已近成人，而嫪氏勢力日益膨大，外則六國日見衰頹，天下將趨於一統，呂氏在這時候纂成這一部書，綜合百家九流，暢論天地人物，決不會僅如司馬遷所說，只是出於想同列國的四公子比賽比賽的那種虛榮心理的。這書在漢書藝文志被列於「雜家」，而「雜家」中的各書事實上要以本書為代表作，所謂「兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫」，正好是對於這部書的批評。「雜」之為名無疑是有點惡意的。這書不僅在思想上兼收並蓄，表現得「雜」，就是在文字結構上也有飣餖湊合，表現得「雜」。因為篇數有一定的限制，各篇的長短也約略相等，於是便有好些篇目明明是勉強湊成（或把一篇割裂為數篇，此例甚多），或把同一內容改頭換面而重出（例如「應同」與「召類」，「務大」與「諭大」，「長見」與「去囿」），因而全書的體裁，在編制上實在也相當拙劣的。然而這書卻含

有極大的政治上的意義，也含有極高的文化史上的價值；向來的學者似乎還不曾充分的認識。

首先我們要注意，自春秋末年以來中國的思想得到一個極大的開放，呈現出一個百家爭鳴的局面。這是因爲奴隸制度解紐了，智識下移，民權上漲，大家正想求得一條新的紐帶，以作爲新社會的綱領。儒墨先起，黃老繼之，更進而有名法縱橫，陰陽兵農，各執一端，各持一術，欲競售於世，因而互相鬥爭，入主出奴，是丹非素。卽在本書中對於這種情勢也有敍述：

「老耽貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。此十人者皆天下之豪士也。」（以上見不二篇）「故反以相非，反以相是。其所非方其所是也，其所是方其所非也。是非未定而喜怒鬥爭反爲用矣。吾不非鬥，不非爭，而非所以鬥，所以爭。故凡鬥爭者是非已定之用也。今多未定其是非而先疾鬥爭，此惑之大者。」（以上見安死篇，據盧文弨校，二文當銜接。）

像這樣對立爭持的局勢，在做莊子天下篇的人便抱的是一種悲觀的態度：「悲夫，百家往而不反，必不合矣。……道術將爲天下裂」。而在呂氏則企圖「齊萬不同，愚智工拙，皆盡力竭能，如出乎一穴」（不二）。

特別是儒墨，在當時是鬥爭得最劇烈的兩派，差不多彼此之間是不以人相看待的，誠如本書所說：「日以相譭，奚時相得？若儒墨之議」（下賢）。然而呂氏卻竟把它們綜合了，書中單是以孔墨對舉的辭例便一共有十一處。（見當染、尊師、不侵、論大、愼大、順說、貴因、高義、博志、有度、務大諸篇。）給予了這兩位大師及其徒屬以同等的尊敬，這決不是儒墨兩家自動地所能辦得到的事，也不是道家所取的那種「二者交譏」的態度。（只「有度」一例多少露此痕迹，蓋刊落未盡者，說詳下。）

其次，它對於各家雖然兼收並蓄，但卻有一定的標準，主要的是於對儒家道家採取盡量攝取的態度，而對於墨家法家則出以批判。這是最值得注意的本書的一個原則，也可以說是呂不韋這位古人作為政治家或文化批評家的生命。而且我們還要知道，他是在秦國做丞相，在秦國著書的人，在秦國要批判墨家法家，與在秦國要推尊儒家道家，在這行為自身已經就帶有革命的意義。因為秦法自商鞅以來便採取了法家的精神，而自惠王以來又滲入了墨家的主張。墨家鉅子的腹䵍是惠王的「先生」，唐姑果是惠王的親信，還有田鳩謝子這些墨者都曾先後在惠王時代入秦，故秦自惠王時已有墨，而在昭王時卻還沒有儒。

荀卿，先秦儒家最後的這一位大師，在昭王時曾入秦，昭王見他時開口便說：「儒無益於人之國」（荀子儒效篇）。昭王的丞相應侯范雎問荀卿「入秦何見」？荀子答應他：山川形勢好，民風純樸，百吏忠實服務，士大夫不朋黨比周，朝事無留滯，然而夠不上王道，其原因就是「無儒」（荀子強國篇）。這可見在昭王時儒術還沒有入秦，而道家是更無用論了。

惠王享國二十八年，武王繼之，僅四年而沒，昭王繼之，在位凡五十六年。荀子遊秦當在四一年范雎為相以後，五二年蔡澤代范雎為相以前，或者與呂不韋的初入秦是約略同時的吧。墨術入秦後已七八十年而秦尚「無儒」，這是事實。而在這「無儒」的秦國，僅僅十年之後，呂不韋卻把大的量儒者輸入了，這卻也是事實。這個事實在論呂不韋的人為和政見上是最必需注意的，然而卻為向來的學者所忽視了。

把這些主要的關鍵弄明白了之後我們再去讀「呂氏春秋」，你可以發覺著它並不「雜」，它是有一定的權衡，有嚴正的去取。在大體上它是折衷著道家與儒家的宇宙觀和人生觀，尊重理性，而對於墨家的宗教思想是摒棄的。它採取著道家的衛生的教條，遵守著儒家的修齊治平的理論，行夏時，重德政，隆禮樂，敦詩書，而反對著墨家的非樂非攻，法家的嚴刑峻罰，名家的詭辯苛察。它主張虛君主制，並鼓吹著儒家的禪讓說，和「傳子孫，業萬世」的觀念根本不相容。我們了解了這些，再去讀「呂氏春

秋」，你可以發覺它的每一篇每一節差不多都是和秦國的政治相反對，尤其是和秦始皇後來的政見與作風簡直是作正面的衝突。

要秦始皇才是呂不韋的真正的死對頭，秦始皇要除掉呂不韋可以說是理所當然而亦勢所必然。他既要除掉呂氏，當然是「欲加之罪，何患無辭」的，而體貼意旨，替呂氏的反對嬴太后與嫪氏說話的人，如茅焦，難道還不曉得利用這種思想的衝突，拿來作爲挑發離間的工具嗎？茅焦或許不必就是太后黨，但他是「齊人」，他要對敵國的君臣離間，他要中傷呂不韋，在他或許也就如魏或的「或人」那樣，正是出於忠於祖國的政略。又看秦始皇對於呂不韋的彈壓，終不像對於嫪氏那樣放手，也足以證明他自己是有些內咎，有些顧忌。那嗎，凡在呂不韋名下的一些污穢的事跡，我們是不能無條件地認爲真正的史實的。

四

所表彰道家與儒家的那種宇宙觀和人生觀是怎樣的呢？它是宇宙萬物出於一元，這個一元叫着「太一」，又叫着「道」，更素樸一點的時候便叫着「精氣」。由這渾沌的一元而判生天地，便分陰分陽；由這對立的陰陽兩氣的推移而生出變化，便有萬事萬物出現。一既生萬，萬復歸於一，循迴返復，無有終窮。

「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則有始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。」（大樂）

你看，它這「太一」，豈不就是易傳上的太極？所謂「太極生兩儀，兩儀生四象」？又所謂「分陰分陽，迭用柔剛」，和這兒的話不正是大同小異？注重變化，所謂「剝極必復，復極反剝」，不也和這兒有同一的聲息？但這「太一」却本是「道」的別名：

「道也者至精也，不可爲形，不可爲名，强爲之（名），謂之太一。」（大樂）

這不又純全是道家的口吻？所謂「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之爲道，强爲之名曰大」（道德經上二十五章）。

這「道」，這「太一」，究竟是什麽？是觀念，還是實體，從這些文句中判斷不出。看情形，似乎就是別的篇中所說的「精氣」。

「天道圜，地道方。……精氣一上一下，圜周復雜，無所稽留，故曰天道圜。萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲，故曰地道方。」（圜道）

「精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與？爲飛揚，集於走獸與？爲流行。集於珠玉與？爲精明。集於樹木與？爲茂長。集於聖人與？爲敻明 精氣之來也，因輕、而揚之；因走、而行之；因美，而良之；因長、而養之；因智、而明之。」（盡數）

這和孟子所說的「浩然之氣」，或者「夜氣」，顯然又有一脈的相通了。寫這些字句的人顯然在做詩，他在這些觀念中感受着高度的陶醉，他的精神在隨着宇宙的盈虛而波動，隨着精氣的上下而抑揚，他在宇宙萬彙中顯然是看出了齊樂。

這些文辭明顯地是把儒家與道家折衷了。但是從這裏我們看得出變化，却看不出進化，似乎宇宙萬物只在那兒打圈子。這打圈子的觀念表現得更具體點的，是它採取了五行生勝與五德終始的說法，這表現在十二月紀和蕩兵應同諸篇。

十二月紀同於禮記中的「月令」，淮南鴻烈中的「時則」，逸周書中也有這一篇，這或許不是呂氏門下所撰錄，但不能出於戰國以前。在這裏已經採用着石甲（戰國時魏人）二十八宿的完整系統，而滲透着五行相生的配合。

	日	帝	神	蟲	音	數	味	臭	祀	祭先	性	事	色	穀	牲	德
春	甲乙	太皞	勾芒	鱗	角	八	酸	羶	戶	脾	仁	貌	青	麥	羊	木
夏	丙丁	炎帝	祝融	羽	徵	七	苦	焦	灶	肺	禮	視	赤	菽	雞	火
中	戊己	黃帝	后土	倮	宮	五	甘	香	中霤	心	信	思	黃	稷	牛	土
秋	庚辛	少皞	蓐收	毛	商	九	辛	腥	門	肝	義	言	白	麻	犬	金
冬	壬癸	顓頊	玄冥	介	羽	六	鹹	朽	行	腎	智	聽	黑	黍	彘	水

這裏中央土一項是爲呂氏所沒有的，係依禮記月令所補。五性與五事只有孟夏紀裏面有「禮」與「視」兩項，其他也是依據別種資料補充的。

像這樣凡是五單爲一系統的東西都整整齊齊地配列起來，自然不足五項的要益它一下，譬如在四季之外添一中氣，在四方之內添一中央；超過五項的要損它一下，如數減去一二三四，六牲省去馬。沒有的，當然可以依照這個公式從新造出，如五帝五神之類都是新編的系統。這在現代看來，當然是牽強附會，有好些項目簡直可笑。但在秦以後，這一套觀念更作了畸形的發展，成爲迷信的大本營，妖怪的間諜網，竄入於最基本的生活習慣中，就給惡性瘤腫的竄走絡一樣，足足維持了二千多年的絕對權威，到現在雖然被推翻了，而它的根荄依然沒有拔盡。不過這是後來的事，是封建社會使這一思想走入了迷宮，沒有得到合理的發展。這一思想在它初發生的時候，我們甯當說它是反迷信的，更近於科學的。在神權思想動搖了的時代，學者不滿足於萬物爲神所造的那種陳腐的觀念，故頗有無神論出現，有太一陰陽等新的觀念產生。對這新的觀念猶嫌其籠統，還要更分析入微一點，還要更具體化一點，於是便有這原始原子說的金木水火土的五行出現。萬物的構成求之於這些實質的五個大原素，這思想應該算是一

大進步。這本由子思孟軻所倡導（見荀子非十二子篇）而為陰陽家的鄒衍所發展了。在二千多年前的智識水準能夠分析到這樣的程度已經不容易的，而秦以後的那一大批畸形的發展，子思孟軻鄒衍都不能任其罪，即思想本身亦不能任其罪。要打破迷信的思想，須推翻封建的機構。我們不要看見五行說後來的迷信化，遺禍於世過深，便連它發生時的進步性都要推翻打倒，那是不科學，不辯證的看法。譬如近代的化學在歐洲中世紀時也曾為迷信的點金術，我們並不因點金術的歷史而推翻化學，也不因此而否認希臘的恩披多克列士（Empedocles）的四行——地氣水火——為原子論的始祖。要用比附的方法來說吧，或者子思孟軻就等於恩披多克列士和其一派，而鄒衍則如後起的德摩克里特士（Demokrites）吧。原子說在印度古代思想中也有，在佛教之前的勝宗以四大地水火風為「極微」，為形成萬物之根，四項原素與希臘相同，而希臘為後，可能是由印度的輸入。子思的五行雖有三項相同，而金木兩項與風絕異，應該也有他的獨創性的。

把五行配於節季，更把五德的終始作為天地剖判以來的轉移過程，這不能說是五行的觀念論化，但它的動機也是想利用這更新的見解來作為說明宇宙萬物之生成及運動的原理。但五行節季和五德終始的次第不相一致，這是值得注意的。

五行節季是以相生為序，木→火→土→金→水，而五德終始則為土←木←金←火←水，倒數上去便是相剋為序的。五德終始的大略見於蕩兵篇與應同篇：

「黃炎故用水火矣，共工氏固次作難矣，五帝固相與爭矣，遞興廢，共勝者用事。」（蕩兵）

「凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時天先見大螾大螻，黃帝曰土氣勝。土氣勝故其氣尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰木氣勝。木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃於水，湯曰金氣勝。金氣勝，故其色尚白，其事則金，

及文王之時，天先見火赤烏銜丹書集於周社。文王曰火氣勝，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。水氣至而不知備數，將徙于土。」（應同）

以相生的次序而遞禪，五帝和五神都各有一定的時期交代，這似乎很民主，這大約就是禪讓說的擴大（倒過來，當然也就成爲根原）。在這兒宇宙每年一次的在打圈子，五行也跟着打圈子。

以相尅的逆序而轉移，五帝便要用兵爭取勝負，勝者爲主，各人所主的時間無定限，主得不好便要起革命。這自然是征誅說的擴大（倒過來，當然也就成爲征誅的根據）。在這兒宇宙，甯可說是人事界吧，以不定的大期限在打大圈子，五行也跟着打大圈子。

這兩套學說斷然是採自兩家，「月令」成爲了儒家的重要典禮，我想那一定是子思孟軻派的系統。五德終始說分明是採自鄒衍，這是陰陽家的本家。鄒衍的書可惜失掉了，它的大略就算幸存於本書及史記孟荀列傳。鄒衍當然是受了儒家的影響，但他完全是另外一個宗派。

但在這兩套學說裏面都只能看得出變化而看不出進化。儒家本來是有「日新」的觀念的，就是鄒衍也這樣說過：「政教文質所以云救也，當時則用，過則舍之，有易則易也。故守一而不變者未睹治之至也」（漢書嚴安列傳），雖不十分明朗，可也包含有進化的念頭，特在宇宙原理中似乎沒有找到方法來說明，或者也就是那種循環的公式太固定了，涵蓋不了實際。

因此呂氏書中在討論宇宙原理的範圍之外也透露了些進化的消息：

「夷（原作東）夏之命，古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。」（察今）

治國無法，則亂，守法而不變，則悖。悖亂，不可以持國。世易時移，變法宜矣。」（同上）

這很明顯地與鄒衍「有易則易」之說相平行，同時也接近於荀子的「後王」的意見。至如恃君覽一篇，那差不多就是上舉「察今」篇的那些話

的詳細的引證，今摘其大略如下：

「凡人之性，爪牙不足以自守衞，肌膚不足以扞寒暑，筋骨不足以從利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且猶裁萬物，制禽獸，服狡蟲，寒暑燥溼弗能害，不唯（爲）先有其備，而以羣聚耶？羣之可聚也，相與利之也。利之出於羣也，君道立也。……昔太古嘗無君矣，知母不知父。無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患。………聖人深見此患也，故爲天下長慮莫如置天子也，爲一國長慮莫如置君也」，（恃君覽）

這由原始社會看出來的社會進化是很合乎實際的，這當然是古代傳說得來的概念，但在周遭的後進民族中也找到直接的證佐，恃君覽中也是有所序述的，我們可以不必多事徵引了。

五

我們跳躍一步來檢討呂氏書中的政治主張吧。我在這兒要取一個巧，只想把一些重要的文句彙集起來，無須乎多事說明。

第一，他是反對家天下制的。

「昔先聖王之治天下也必先公，公則天下平矣。平得於公。………天下，非一人之天下也，天下之天下也。」（貴公）

「置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官長非以阿官長也，德衰世亂，然後天子利天下，國君利國，官長利官。此國之所以遞興遞廢也，亂難之所以時作也。」（恃君覽）

「天下之士也者，慮天下之長利而固處之以身。若（人）也，利雖倍於今而不便於後，弗爲也；安雖長久而以私其子孫，弗行也。」（長利）

「誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以爲王伯。若使王伯之君，誅暴而私之，則亦不可以爲王伯矣。」（去私）

第二，他是注重民權的。

「先王先順民心。」（順民）

「凡舉事必先審民心然後可舉。」（仝）

「宗廟之本在於民。」（務本）

「聖人南面而立，以愛利民爲心。」（精通）

「仁人之於民也，可以便之，無不行也。」（愛類）

「賢人之不遠海內之路而待往來於王公之朝，非以要利也，以民爲務故也。」（同）

「上世之王者衆矣，而事皆不同；其當世之急，憂民之利，除民之害，同。」（同）

「凡君之所以立，出乎衆也。立已定而舍其衆，是得其末而失其本，不聞安居，………夫以衆者，此人君之大寶也。」（用衆）

「民無常用也，無不常用也，唯得其道爲可。」（用民）

「執民之命，重任也，不得以快意爲故（事）。」（行論）

「暴虐姦詐與之義理反也，其勢不俱勝，不兩立。」（懷寵）

第三，他是贊成修齊治平的哲人政治的。

「爲國之本在於爲身。身爲而家爲，家爲而國爲。國爲而天下爲。故曰：以身爲家，以家爲國，以國爲天下。」（執一）

「主道約，君守近。太上反諸己，其次求諸人。其索之彌遠者，其推之彌疏。其求之彌强者，其失之彌遠。」（論人）

「成身莫大於學。身成則爲人君弗强而平矣。有大勢，可以爲天下正矣。」（尊師）

「聖人成其身而天下成，治其身而天下治。故善響者，不於響，於聲；善影者，不於影，於形，爲天下者，不於天下，於身。」（先己）

「聖人組修其身，而成文於天下。」（同）

「聖人行德乎己，而四方咸飭乎仁。」（精通）

第四，他是謳歌禪讓制的。

『堯舜賢者也，皆以賢者爲後，不肯與其子孫，猶若立官必使之方。今世之人主皆欲世勿失矣，而與其子孫，立官不能使之方，以私欲亂之也。』（圜道）

『敗莫大於愚。愚之患，在必自用。自用則戇陋之人從而賀之。有國若此，不若無有。古之與賢，從此生矣。非惡其子孫也，非徼而矜於名也，反（返）其實也。』（士容論）

『自上世以來，天下亡國多矣，而君道不廢者天下之利也。故廢其非君而立其行君道者。』（恃君覽）

第五，他主張虛君主制。

『君也者處虛。素服而無智，故能使衆智也。智反無能，故能使衆能也。能執無爲，故能使衆爲也。無智、無能、無爲，此君之所執也。』（分職）

『善爲君者無識，其次無事。有識則有不備矣，有事則有不恢矣。不備不恢，此官之所以疑，而邪之所從來也。』（君守）

『得道者必靜，靜者無知。知乃無知，可以言君道矣。』（同）

『大聖無事而千官盡能。』（同）

『作者擾，因者平。惟彼君道，得命之情。故任天下而不彊（上聲）。』（同）

『古之王者，其所爲少，其所因多。因者，君術也。爲者，臣道也』。（任數）

『凡君也者處平靜，任德化，以聽其要。』（勿躬）

『明君者非徧見萬物也，明於人主之所執也。有術之主者，非一自行之也，知百官之要。知百官之要也，故事省而國治也。』（知度）

『有道之主，因而不爲，責而不詔。去想去意，靜虛以待。不伐之言，不奪之事，督名審實，官復自司，以不知爲道，以奈何（好問也）爲寶。』（同）

『凡主有識，言不欲先。人唱我和，人先我隨。以其出爲之入，以

其言爲之名。取其實以責其名，則說者不敢妄言，而人主之所執其要矣。」（審應覽）

「賢主勞於求人，而佚於治事。」（士節）

「古之善爲君者，勞於論人，而佚於官事，得其經也。不能爲君者，傷形費神，愁心勞耳目，國愈危，身愈辱，不知要故也。」（當染）

「天子不處全，不處極，不處盈。全則必缺，極則必反，盈則必虧。」（博志）

「用則衰，動則暗，作則倦。衰、暗、倦，三者非君道也。」（勿躬）

「人主好以己爲，則守職者舍職而阿主之爲矣。」（君守）

「人主以好暴示能，以好唱自奮；人臣以不爭持位，以聽從取容；是君代有司爲有司也任。」（任數）

「亡國之主必自驕，必自智，必輕物。自驕則簡士，自智則專獨，輕物則無備。無備召禍，專獨位危，簡士壅塞。欲無壅塞，必禮士。欲位無危，必得衆，欲無召禍，必完備。三者，人君之大經也」（驕恣）

「世主之患，恥不知而矜自用，好愎過而惡聽諫，以至於危。恥無大乎危者。」（似順論）

「人主之所惑者……以其智强智，以其能强能，以其爲强爲。此處人臣之職也，而欲無壅塞，雖舜不能爲。」（分職）

「俗主虧情，故每動爲亡敗。………其於物也，不可得之爲欲，不可足之爲求，大失生本。民人怨謗，又樹大仇。意氣易動，蹻然不固。矜勢好智，胸中欺詐。德義之緩，邪利之急。身以困窮，雖後悔之，尙將奚及？巧佞之近，端直之遠。國家大危，悔前之過，猶不可及。聞言而驚，不得所由。百病怒起，亂難時至。以此君人，爲身大憂。」（情欲）

「天下爲公」這樣的話，在現在說起來，當然是很平常的了。但在家的天下時代，尤其是在奴隸領主政權的時代，那應該是有一種鋼的擊鐵音

的。旣認『天下爲公』，自然就是主張民主，把天下國家的主體移到了人民身上來。處理天下國家的事當然也就是人民的事，但人民要選擇賢者來處理，所以說『君之所以立，出乎衆』，君必定要賢人才可以做得，爲了要代代都是賢人，那就只好採取禪讓的方式，未成爲奴隸制前的古代社會，的確也是這樣的。但後來奴隸制成立，成爲了家天下的方式，君位竟由子孫繼承了。以子孫來繼承君位，那爲君的人便不能保證代代都是賢人。照理想上說來，自然是以恢復禪讓制爲最好，但這不是那麼輕容易辦得到的。而且在戰國中葉，燕國的王噲與子之演過一次禪讓的鬧劇，鬧出了笑話，自不免爲當時學者間的禪讓說的一個打擊，因而便有虛君主制的想法出來。那樣，如人君賢固然好，如不賢也就不致壞事了。故儒家主張『恭己正南面，垂拱而治』，道家主張『無爲而治』，就是法家也是同樣，只是主張用『術』（手腕）而已。只有墨家不同，它是絕端主張強力躬行的。

呂氏書中的關於政治理論的系統大體上是因襲儒家，雖然在君道一層頗近於道家，有時甚至有些法家的氣息（如上舉審分覽語）。無疑地，呂不韋本人一定是一位民主思想者，至少可以說是一位民主的政治家，不然他是不會容許這種理論在他的名下綜合起來的。

六

『行夏之時』，是孔子假如執政時首先想施行的一條政綱。這種以孟春建寅之月爲歲首的所謂夏曆，和中國的農業社會很適應，施行起來對於一般的農民會很感覺方便，故爾孔子特別重視它。呂氏所重視的也就是這夏曆，十二月紀便是證明。十二月紀，是一部王者的年中行事或施政歷程，是儒家式的重農制度下的一套重要的典禮。故呂氏卽使取自成文，也可證明他把這套典禮是看得怎樣寶貴。眞的，呂氏本人很有意思，他的出身雖是陽翟大賈，而他却是一位重農主義者，這是值得注意的事。

『霸王有不先耕而成霸王者，古今無有。此賢不肖之所以殊也。』

（貴當）

「古先聖王之所以導其民者，必先務於農。民農，非徒爲地利也，貴其志也。民農則樸，樸則易用，易用則邊境安，主位尊。民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。民農則其產復（級），其產復則重徙，重徙則死其處而無二慮。民舍本而事末則不令（原作合），不令則不可以守，不可以戰。民舍本而事末，則其產約，其產約則輕遷徙，輕遷徙則國家有患皆有遠志，無有居心。民舍本而事末則好智，好智則多詐，多詐則巧法令，以是爲非，以非爲是。」（上農）

他所說的這些道理究竟是不是絕對正確，我們可以不必追問，但他明白地是重農，不僅是視爲重要的生產，而且是視爲重要的政略。

儒家是主張德政的，孔子說：『導之以政，齊之以刑，民免而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格』。這種思想也在呂氏書中流蕩着。

「爲天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止。」（上德）

「古之王者，德迴（通）乎天地，澹（贍）乎四海……虛素以公，小民皆（偕）之。其之（赴也）敵，而不知其所以然。此之謂順天。教，變容改俗，而莫得其所受（授）之。此之謂順情。……豈必以嚴罰厚賞哉！嚴罰厚賞，此衰世之政也。」（同）

「凡用民，太上以義，其次以賞罰。其義則不足死，賞罰則不足去就，若是而能用其民者，古今無有」。（用民）

「古之君人者，仁義以治之，愛利以安之，忠信以導之，務除其災，思致其福。故民之於上也，……若五種之於地也，必應其類而蕃息於百倍。」（適威）

「禮煩則不莊，業煩則無功，令苛則不聽，業多則不行。」（同）

注意德政並不是說不用刑罰，儒家本沒有這樣的意思，呂氏也沒有這樣的意思。（假使是不用，那便成爲道家。）他們只是說不能專用刑罰而已。（假使是專用，那便成爲法家）。孔子也曾說過「必世而後仁」，又

說「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺」。故爾呂氏同時也在主張賞罰必信，賞罰須有充實。須知這並不是矛盾。

「賞罰信乎民，何事而不成！」（愼小）

「爲民綱紀者何也？欲也，惡也。何欲？何惡？欲榮利，惡辱害。辱害所以爲罰充也，榮利所以爲賞實也。賞罰皆有充實，則無不用矣。」（用民）

「宋人有取道者，其馬不進，倒而投之谿水。又復取道，其馬又不進，又倒而投之谿水。此如者三。雖造父之所以威馬，不過此矣。不得造父之道而徒得其威，無益於御。人主之不肖者有似於此，不得其道而徒多得其威。威愈多，民愈不用。……故威不可無有，而不足專恃。譬之若鹽之於味，凡鹽之用。必有所託也。不適則敗託而不可食。威亦然，必有所託然後可行。惡乎託？託於愛利。愛利之心諭，威乃可行。威太甚，則愛利之心息。愛利之心息而徒疾行威，身必咎矣。」（用民）

爲了調劑刑政，儒家是看重音樂的功用的，呂氏也承繼着這個傳統，在仲夏紀與季夏紀中費了不少的篇幅來討論音樂，他接受了公孫尼子的「樂記」的理論，有時還把它擴張了。在這兒同時還盡了反對墨家的能事。

「凡樂，天地之和，陰陽之調也。始生人者，天也。人無事焉，天使有欲，人弗得不求；天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡所受於天也，人不得與（原作興）焉，不可變，不可易。世之學者有非樂者矣，安由出哉？」（大樂）

刑之大者爲兵。儒家不廢刑，故亦不廢兵。孔子爲政，須「足食足兵」而「教民卽戎」。呂氏也承繼着這個傳統，在孟秋紀與仲秋紀中，同樣費了不少的篇幅來討論兵，他主張義兵，而駁斥偃兵非攻之說，在這兒也盡了反對墨家的能事。

「古之聖王有義兵而無有偃兵。家無怒笞，則豎子嬰兒之有過也立見，國無刑罰則百姓之悟（忤）相侵也立見，天下無誅伐則諸侯之相暴

也立見，故笞不可偃於家，刑罰不可偃于國，誅伐不可偃于天下。……

……兵之所自來者遠矣，未嘗少選不用。貴賤長少賢者不肖相與同，有巨有微而已矣。察兵之微，在心而未發，兵也。疾視，兵也。作色，兵也。傲言，兵也。援推，兵也。連反，兵也。侈鬥，兵也。三軍攻戰，兵也。此八者，皆兵也。微巨之爭也，今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知，悖。」（蕩兵）

「凡爲天下之民長慮也（原作「也慮」，今乙），莫如長有道而息無道，賞有義而罰不義。今世學者多非乎攻伐，非攻伐而取救守，則鄉（嚮）之所謂長有道而息無道，賞有義而罰不義之術不行矣。……爲天下之長患，致黔首之大害者，若說爲深。」（振亂）

關於「非樂」與「非攻」，像這樣對於墨家的批評，可以說是相當猛烈，而全書中所取於墨家的地方也很少，如尙賢節用，並不是墨家的特見，薄葬也並沒有到墨家所主張的那樣脊觳的地步。此外則墨家兼愛而呂氏不兼，他說「仁也者仁乎其類者也」（愛類）。呂氏更採取儒家的孝道，在先秦書籍中首先引用「孝經」（察微）。孝道被認爲是平天下治國家之本，「夫執一術而百善至，百邪去，天下從者，其惟孝也。故論人必先以所親而後及所疏，必先以所重而後及所輕」（孝行）。對於親疏輕重而有先後，是儒家的差等愛，並非墨家的兼愛。

呂氏也主張忠，每將忠與孝並列，「先王之教莫榮於孝，莫顯於忠」（勸學）。「成身莫大於學。身成則爲人子弗使而孝矣，爲人臣弗令而忠矣」（尊師）。「賢者之事也，雖貴不苟爲，雖聽不自阿，必中理然後動，必當義然後舉。此忠臣之行也」（不苟）。這和墨家「上之所是亦必是之，上之所非亦必非之」的「尙同」之義亦不相同，故他竟能主張到「廢其非君而立其行君道者」（恃君）。這是墨家思想中所決不會有的。

墨家尊天明鬼，而呂氏則偏重理智，書中也有天，但它的天是道，是太一，是精氣，是自然，而不是有受想行識的人格神，上帝。對於鬼神之事也採取的是合理的解釋：

「故曰「精而熟之，鬼將告之」，非鬼告之也，精而熟之也。」（博志）

「聖人之所以過人，以先知。先知必審徵表。無徵表而欲先知，堯舜與衆人同等。徵雖易，表雖難，聖人則不可以飄矣。衆人則無道至焉。無道至則以爲神，以爲幸。非神非幸，其數不得不然。」（觀表）

這些是極可寶貴的話，不僅對於二千多年前的醫家是絕好的開導，就是對於二千多年後的今日的一些觀念論者，也是很親切的啓蒙。鬼神並非眞的存在，而實在是精巧和聖智的投影，無知者主觀上的產物。在這樣的認識之下對於卜筮等所謂媒介人神的工具也就不足信了。

「今世，上（尙）卜筮禱祠，故疾病愈來。」（盡數）

「今夫塞（賽）者，勇力。對日卜筮禱祠，無事焉。善者必勝。」（察賢）

鬼神旣不足信，則妖異自當化除，書中於「明理」篇，頗有天妖人妖物妖各項的敍述，其主旨認妖之興歸本於人事的不善，故顏其篇曰「明理」。在現代看來，其所「明」之「理」，雖然並不怎麼「明」，但在當年總不失爲是一種理性的說法，視神而化之者已大有逕庭。「愼大覽」篇載有一段故事，正好說明這種態度。

「武王勝殷，得二虜而問焉。曰：若（汝）國有妖乎？一虜對曰：吾國有妖。晝星見而天雨血，此吾國之妖也。一虜對曰：此則妖也，雖然非其大者也。吾國之妖甚大者，子不聽父，弟不聽兄，君令不行。此妖之大者也。」

旣不承認上帝鬼神，照儒家的思想系統上說來，便當承認自然中的必然性，便是命。呂氏對於命也恰好下出了一個定義：「命也者，不知所以然而然者也。人事智巧以舉錯者得不與焉。故命也者就之未得，去之未失。國士知其若此，故以義爲之决（判斷），而安處之」（知分）。命，這種必然性或者偶然性，在自然界中總是存在的，不必對於它低頭，也不必對於它反臉，我行我是（義），隨它去！這種正是儒家的態度，而和墨

家的也恰相反。故他又說：

「凡人物者陰陽之化也。陰陽造乎天而成者也，天固有衰嗛廢伏，有盛盈蚡息，人亦有困窮屈匱，有充實達遂，此皆天之容，物（之）理也，而不得不然之數也。古（故）聖人不以私傷神，俞然而待之耳。」（知分）

「達士達乎生死之分，達乎生死之分則利害存亡弗能惑矣。」（同）

呂氏全書重理智的色彩相當濃厚，因此它對於淫辭詭辯也是反對的。它是抱着儒家「正名」的本旨，要準乎義理，合乎實用，而不爲苟辯，苟察。

「名正則治，名喪則亂。使名喪者淫說也，說淫，則可不可而然不然，是不是而非不非。……凡亂者刑（形）名不當也，刑名異充而聲實異謂。」（正名）

「至治之世，其民不好空言虛辭，不好淫學流說，賢不肖各反（返）其質，行其情，不雕其素。」（知度）

「凡君子之說也非苟辯也，士之議也非苟語也，必中理然後說，必當義然後議。」（懷寵）

「辯而不當論，信而不當理，勇而不當義，法而不當務，惑而乘驥也，狂而操吳干將也。大亂天下者必此四者也。所貴辯者爲其由所論也，所貴信者爲其遵所理也，所貴勇者爲其行義也，所貴法者爲其當務也。」（當務）

「堅白之察，無厚之辯，外矣。」（君道）

它這所反對的是當然不止名家，就是墨家後學的辯者之流也是在所反對之列的。且看「蕩兵」篇所說：「援推，兵也。…………今世之以偃兵疾說者，終身用兵而不自知，悖。故說雖強，談雖辯，文學雖博，猶不見聽」，便分明指斥的是墨家；便是「援推」二字也就是墨子「小取」篇中關於辯論上的術語：「援也者，曰子然，我奚獨不可以然：推也者，以其所不（否）取之，同於其所取者予之也」。

七

在多士濟濟的呂氏門下，我們可以相信九流百家都是有的，墨家法家名家不用說都有，但這些份子顯然不佔勢力。特別值得注意的是呂氏書中把墨子和孔子相提並稱的地方那麼多，而却處處攻擊他的學說。但攻擊他的學說時却是混合着說的，絕不指出任何派別，任何個人的名字。如像說「世之學者有非樂者矣」，或者說「今之世，學者多非乎攻伐」，有時甚至於連這樣混合着的指示都不提。這裏一定是有所顧慮的，這固然可以解釋爲政治家或學者們的禮貌，但我相信，在呂門之外，秦國之墨者一定還很多，故爾不好明目張胆的傷負。

道家頗佔勢力，其中莊子的門人一定很多，書中每稱引莊子（去尤篇），有好些辭句與莊子書完全相同，如「必己」篇差不多强半是採自莊子的「外物篇」。又如「有度」篇的左列一節，更根據莊子的主張來批評孔墨。書中指名孔墨之處而加以批評的只有這一節，特別是批評孔子。

「孔墨之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義之術教導於天下，然而無所行教者。術猶不能行，又况乎所教！是何也？仁義之術外也，夫以外勝內，（言負担太重），匹夫徒步不能行，又况乎人主！唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣。先王不能盡知，執一而萬物治。使人不能執一者，物感之也。故曰：通意之悖（莊子作「徹志之勃」），解心之繆，去德之累，通道之塞（通，莊作達）。貴富顯嚴名利（莊作富貴），大者悖意者也（莊無者字，下同）。容動色理氣意，六者繆心者也。惡欲喜怒哀樂，六者累德者也。智能去就取舍（莊作「去就取與知能」），六者塞道者也。此六四者不蕩乎胸中則正。正則靜，靜則清明（莊無淸字，下同），淸明則虛，虛則無爲而無不爲也。」

「故曰」以下乃莊子庚桑楚篇的一節，明明是書引，故稱「故曰」，只是沒有把莊子標明出來而已。像這些地方自然是莊子之徒透露了他的門戶。自然語氣已經是和平得多，只說「通乎性命之情而仁義之術自行」，

沒有說「掊擊聖人……攘棄仁義」（莊子胠篋篇）那樣激烈的話。大約就因爲這樣，所以掩過了主編者的眼目而未被刪掉的吧？

但無論怎麼說，儒家總是佔最大勢力的。高誘序謂「不韋乃集儒者（原作書）使著其所聞」，雖不必便是事實，但以可說是得其近似。儒家中究竟有些什麼人，可惜無從查考了，我們所能知道的就只有一位李斯。史記李斯列傳：「至秦，會莊襄王卒，李斯乃求爲秦相文信侯呂不韋舍人，不韋賢之，任以爲郎」，可見李斯頗爲呂不韋所重用，在「呂氏春秋」的撰輯上他一定是盡了力的。李斯是荀卿的弟子，在初當然還未放棄儒術，因此呂氏之所以特別要大量地引用儒者入秦，並大量地引用儒術著書，我相信李斯一定參加了意見，而且這意見也就是荀卿的意見。荀子强國篇中有左列一段，便是證明。

「力術止，義術行。曷謂也？曰：秦之謂也。威强乎湯武，廣大乎舜禹，然而憂患不可勝校也，䛓䛓然常恐天下之一合而軋己也。此所謂力術止也。……然則奈何？曰：節威反文。案用夫端誠信全之君子治天下焉，因與之參國政，正是非，治曲直，聽咸陽。順者錯之，不順者而後誅之。若是，則兵不復出於塞外，而令行於天下矣。若是，則雖爲之築明堂於塞外而朝諸侯，殆可矣。假今之世，益地不如益信之務也。」

據楊倞注，以爲舊序作「李斯問孫卿」云云，是否果爲李斯所問雖不能斷定，但荀子對於秦懷抱有莫大的希望，希望秦能够施行儒術却是事實。儒家原來是反秦的，但到荀卿時，秦的力量已經充分强大，早遲有統一中國的情勢，故他不得不改變儒家的態度。他自己也曾經親自入秦，見昭王，見應侯，爲儒家傳道。他的說法沒有爲昭王與應侯所採用，但不久之間也就爲呂不韋所採用了。呂不韋本人無論在趙的邯鄲或秦的咸陽，很有可能親自和荀子見過面，甚至於可以說，他說不定就是荀子的門人，因爲荀卿晚年曾回趙國，同趙孝成王「議兵」，於時應該就是呂不韋在邯鄲的時候。不韋入秦與荀子應該也是約略同時。但可惜我們找不出直接的證據來。卽使不韋不曾見過荀子或師事過荀子，而荀子的意見由李斯間接

傳到，那可是毫無問題的。

這種見解對於秦國的政治是一種改革，甚至是革命，呂不韋却在這兒把它執行了起來，雖然政治上的施設沒有留下什麼，只留着表示他的政見的一部書。這大約是因爲天下還沒有統一，還在不斷的用兵，而秦國的內部也有莫大的阻力的吧。阻力的初期是后黨的嫪毐，其後便是秦始皇自己了。

秦始皇誅鋤嫪毐的時候已經二十二歲，不再是孩子了。這位未來的暴君，據史記本紀所載生來便是不十分健全的人，精神和肉體兩方顯然都很有缺陷，以下是尉繚所說的話：

「秦王爲人蜂準，長目，摯鳥膺，豺聲，少恩而虎狼心。居約易出人下，得志亦輕食人。」

這所說的前四項都是生理上的殘缺，特別是「摯鳥膺」，現今醫學上所說的鷄胸，是軟骨症的一種特徵。「長目」是張目，就是鼓睛爆眼。「蜂準」應該就是馬鞍鼻。「豺聲」是表明有氣管炎。軟骨症患者，骨的發育反常，故爾胸形眼形鼻形都呈變異，而氣管炎或氣管枝炎是經常併發的。有了這三種徵候參驗起來，軟骨症的診斷是毫無問題的。因爲有這生理上的缺陷，秦始皇在幼時一定是一位可憐的孩子，相當受了人的輕視，看他母親的肆無忌憚，又看嫪毐與太后謀：「王卽薨，以子爲後」(呂不韋傳)，在他還那麼年青的時候便早有人說他快死，在企圖篡奪他的王位了。這樣身體既不健康，又受人輕視，精神自難健全。爲了嫉妬別人的健康和圖謀報復，要建立自己的威嚴，很容易地發展向殘忍的一路，更加以他身居王位的人，要這樣發展下去也沒有什麼防礙，故爾結果他是發展向這一條路上去了。「少恩而虎狼心」，便是這種精神發展的表徵。

始皇周圍有些什麼人，可惜也不甚詳細。在攻嫪毐的時候有相國昌平君昌文君，於時不韋尚未免相，昌文君應該就是不韋，而昌平君的思想系統不明。爲太后說話的齊人茅焦，被始皇尊爲「仲父」，顯然是反呂不韋的，但他的思想也沒有什麼朕跡。大梁人尉繚來說秦王，是在不韋免相的

一年，他是秦王所十分敬禮的，致「衣服食飲與繚同」，而且「卒用其計策」。這位先生是有著書的，今存「尉繚子」二十四篇，內容係言兵，當即漢書藝文志兵形勢類「尉繚三十一篇」之殘，但係依托。又藝文志雜家有「尉繚二十九篇」，注云「六國時」。顏師古引劉向別錄云「繚爲商君學」，則是尉繚乃法家，可惜這書已經失傳了。但他是法家的一點，由秦始皇喜歡韓非子的書也可以作爲旁證。秦始皇利用了法家的主張是毫無問題的。

法家的主張，自孝公採用商鞅的變法以來便是秦國的傳統，但有一點除孝公以外都沒有認眞實行，便是法家的君道的主張。法家也是主張人君應該不管事的，不過和道家的無爲，儒家的德化不同，而是要用術。韓非子說得最明白：「明君之道使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智。賢者敕其材，君因而任之，故君不窮於能。有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而爲賢者師，不智而爲賢者正」（主道）。又說：「君執柄以處世，故令行禁止。柄者殺生之制也，勢者勝衆之資也。……故明主之行制也天，其用人也鬼」（八經）。這也是一種虛君主制，人主只管用人，不管行政，不用說也是在調劑世襲制的弊病，秦國的列君，只有孝公對於商鞅是做到了。孝公是虛君，商鞅儼然是責任內閣的首相。但自孝公一死，惠文王便不甘於虛君之位，把商鞅車裂了。爾後武王昭王可以說都是守着惠文王的傳統，丞相時常是換來換去的。穰侯魏冉在昭王前半曾經專擅過一段長遠的時期，但經「一夫開說，身折勢奪而以憂死」，而他的位置被范雎奪去了。不幾年又換成蔡澤，但都是不安於位。

惠王的這個傳統是和墨家的君道主張一致的，人君要自己動手，強力疾作，不能垂拱待治。人君要做一切的表率，苦幹到底，假使不能苦幹，那做人臣的，做人民的，便都會怠惰，國家也就因而亂亡。惠王實踐了這種主張，可能就是得到墨家的傳授。墨家鉅子腹䵍是惠王的先生，墨者唐姑果是惠王的親信，在他的一代先後有墨者集中於秦，墨家的主張對於秦

的政治不能說毫無影響。當然秦國也幷沒有全部採用墨術，但部分地採用了，尤其是君道，我看是毫無問題的。

到了秦始皇把這力疾粥行的君道更是實踐到了極端。侯生盧生等批評他的話最爲扼要：

「始皇爲人，天性剛戾，自用，起諸侯，幷天下，意得欲從，以爲自古莫及己。

「專任獄吏。獄吏得親幸。博士雖七十人，特備員弗用。丞相諸大臣皆受成事，倚辦於上。上樂以刑殺爲威，天下畏罪持祿，莫敢盡忠。上不聞過而日驕，下懾伏謾欺以取容。

「秦法不得兼方，不驗輒死。然候星氣者至三百人皆良士，畏忌諱諛，不敢端言其過。

「天下之事，無大小皆決於上。上至以衡石量書，日夜有呈。不中呈，不得休息。」

這眞是一位空前的大獨裁者，一概是自己動手，丞相大臣都是具員，博士良士僅顧飯碗，天下是獄吏的天下。這和呂不韋的主張不是如像立在地球的南北兩極嗎？呂不韋要被他逐掉，甚至於被他幹掉，不是很容易了解的事嗎？

大獨裁者的徵候在他十幾歲時一定早有些表現，呂不韋當得在替他心焦。「呂氏春秋」一書之所以提前在八年做出，必然是有意向他說教。然而結果是無效，或者反生了逆效果，在書成後的第三年呂氏便失足，再後年餘便被逼自酖了。

當呂不韋免相的一年，秦始皇便下逐客令，呂氏門下那些儒家道家當然在被逐之列。在這時那位李斯先生便變了節，有名的「諫逐客書」是膾炙人口的文章，但那只是一篇煽情的諛辭，絲毫也沒有儒者的氣息。文章裏面，提到秦穆公用五子，孝公用商鞅，惠王用張儀，昭王用范雎，而於莊襄王用呂不韋便絕口不提，這正表示李老夫子的聰明。在這時呂不韋正背了時，他假如要提到他，他知道，一定會要觸犯始皇的忌諱的。他本

來是呂門的人，不與呂氏同進退，而猶覥顏以媚秦始皇，戀戀於祿位，這還可以稱爲儒者嗎？然而近時的論者頗有人以爲他是荀子的門徒，始皇用他，便是始皇用了儒術，那樣皮相的見解恰恰說到事實的反面。事實上是李斯投降了秦始皇，早把自己的所學拋進毛坑裏去了。後來在他做了丞相的時候，他的先生「荀卿爲之不食」（鹽鐵論毀學篇）不是沒有來由的。其實秦始皇又何嘗用了他呢？「丞相諸大臣皆受成事，倚辦於上」，那里有他的事做？他不過體貼意旨，隨時做過一些應聲蟲而已。治馳道，興遊觀，焚書的禁令，要算是他的最大的德政，然而也不過先意承志而已。到後來在二世時代與趙高爭寵失敗，還從獄中上書有過一篇丑表功，把秦自孝公以來的一切文治武功，都寫在自己項下，甚至於說到「緩刑罰，薄賦斂，…萬民戴主，死而不忘」的話，眞正是誇大得可笑。

八

秦始皇這一位怪傑，在他的思想，政見和其它一切的態度上，可以說都是和呂不韋或他的一黨正相反對的。我們認得清呂不韋，也就可以認得清秦始皇；反過來，我們假如認得清秦始皇，那也就更認得清呂不韋。他們是怎樣正反對法的呢？我們再來檢討一下秦始皇這一面的情形吧。

還是先從宇宙觀和人生觀上來說。和呂氏是無神論者相對比，秦始皇是一位有神論者，而且沿守着秦人的原始信念，懷抱着一個多神的世界。史記封禪書「秦幷天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也」以下所載，敍述得很詳，天神地祇人鬼無所不有。「唯雍四時，上帝爲尊」，至上神的存在是維持着的。在他二十七年的時候「作信宮渭南。已，更命信宮爲極廟，象天極」。信宮應該就是神宮，神者申也，伸與信古字通用。天極者，據史記天官書，「中宮天極星，其一明者，太一常居也」。這太一是上帝的別名，和呂氏的道的太一，同名而異實。故爾極廟應該就是至上神廟。

抱着那樣一種多神的宇宙觀當然懷着極濃厚的迷信。儘管琅邪台刻石

文有着這樣的話：「古之五帝三王，知教不同，法度不明，假威鬼神，以欺遠方」，而始皇自己却是更加「假」得厲害，否，不是「假」，而是眞的在迷信。你看，他不是在封禪山，禪梁父，聽信一般方士的鬼話，求神山，求仙人，求不死藥？又因「燕人盧生以鬼神事，因奏圖錄曰：『亡秦者胡也』，乃使將軍蒙恬發兵三十萬人擊胡」（三十二年），這迷信的程度不是可以駭人的嗎？他信仰鬼神，不僅認爲鬼神可以禍福人，而且還相信可以用法術移禍於人，「祝官有祕祝，即有災祥，輒祝詞移過於下」。（天官書）

這羣神分鎮的宇宙，在他的心目中，是固定不變的，因此他不僅否認進化，而且否認變化。他自己就是至上神的化身，所以他的天下也應該萬世不變，在他之後，要「二世三世至千萬世傳之無窮」。其實這都還是讓了價的，他自己是想長生不死，一直活到「無窮」。

有趣的是他却相信了鄒衍的終始五德之說：

「始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始朝賀皆自十月朔，衣服旄旌節旗皆上黑。數以六爲紀。符法、冠、皆六寸，而輿六尺。六尺爲步，乘六馬。更名河曰德水。以爲水德之始，剛毅戾深，事皆決於法，刻削，毋仁恩和義，然後合五德之數。於是急法，久者，不赦。」（本紀二十六年）

「鄒衍明於五德之統，而散消息之分，以顯諸侯。秦滅六國，兵戎極煩，又升至尊之日淺，未暇遑也，而亦頗推五勝，而自以爲獲水德之瑞，更名河曰德水。而正以十月，色上黑。」（曆書）

「秦始皇旣幷天下而帝，或曰黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢，周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。於是秦更河曰德水，以冬十月爲年首，色上黑，度以六爲名，音上大呂，事統上法。」（天官書）

「自齊威宣王之時，鄒子之徒論著終始五德之運。及秦帝而

之，故始皇采用之。」（同上）

這終始五德的奏上大約就是齊人徐市或博士齊人淳于越之流。承認天地不變，皇統萬世一系的人們，却又採了這個循環變化的假說，在外表上顯然是一個矛盾。但在始皇自己大約一點也不以爲矛盾的。爲什麼呢？因爲他儘可以這樣想，使水德永遠支配下去，不再轉移爲土德。

在採用鄒衍說的這一點，和呂不韋的態度有部分的平行，但呂氏在原則上承認變化，而他是不承認的，呂氏同時採用了儒家相生的系統，以建寅之月爲歲首，而他却以建亥之月爲歲首。二者之間的距離可以說依然是很大的。

秦始皇的性格相當矛盾，有時也顯然在和神鬼鬥爭。例如他二十八年東行郡縣，「浮江，至湘山祠，逢大風，幾不得渡。上問博士曰：湘君何神？博士對曰：聞之，堯女，舜之妻，而葬此。於是始皇大怒，使刑徒三千人，皆伐湘山樹，赭其山」。又例如在他要死的那一年（三十七年），「夢與海神戰，如人狀。問占夢博士曰：水神不可見，以大魚蛟龍爲候。今上禱祠備謹，而有此惡神，當除去。而善神可致。乃令入海者齎捕巨魚具，而自以連弩候大魚出，射之」。像這樣，他的英雄氣概眞顯得有點唐吉訶德式了。他和湘君鬥，和海神鬥，事實上是承認着有這樣的神。其所以敢於和它們鬥，是因爲他自己相信就是上帝的化身，在權威上還要高一等或數等。

他的人生觀自然是一位非命主義者，他不相信「死生有命，富貴在天」，所以他想永遠長生，而富貴始終在他自己的手裏。他那麼不可一世的人，被幾位狡猾的方士便玩弄得和土偶一樣。三神山沒有着落，不死藥落了空，人化而爲了烟霞，方士們逃跑了。但等他病得要死的時候，他依然「惡言死，羣臣（也）莫敢言死事」。他老先生可以說是死不覺悟的了。然而「凡生於天地之間，其必有死，所不免也」（呂氏節喪篇），蓋世的怪傑終也敵不過大限的來臨，也只好遺詔給他的長子扶蘇：「與喪會咸陽而葬」。

他同時又是一位縱欲主義者，大約因爲不相信命，所以敢於極端享樂的吧。他的兒女相當多，二世胡亥是第十八位王子，就可以證明。讀李斯的諫逐客書，可知在未兼并天下之前，已經有不少的鄭衞的聲色和「隨俗雅化，佳冶窈窕」的趙女在他的周圍。在既兼并天下以後，大興土木，在咸陽北阪上仿造各國宮室，「所得諸侯美人鐘鼓以充入之」，「咸陽之旁二百里內，宮觀二百七十，復道甬道相連」，充滿着「帷帳鐘鼓美人」。就是在他死後，二世命「先帝後宮，非有子者出焉不宜，皆令從死，死者甚衆」——眞也不知道死了多少女子，這只是他縱欲的一項。

其次是李斯所誇口的「治馳道，興遊觀，以見主之得意」，這正是秦始皇的空前的大享樂。「治馳道」一事書於二十七年，但這工程不止是一年的事，其比較詳細的情形見蒙恬傳與賈山「至言」。

「始皇欲遊天下，道九原，直抵甘泉。乃使蒙恬通道，自九原抵甘泉，塹山堙谷，千八百里。」（蒙恬傳）

這條路還沒有通成，秦始皇便死了。司馬遷自己是走過這一條路的，他在蒙恬傳後的贊語裏說：「吾適北邊，自直道歸。行觀蒙恬所爲秦築長城亭障，塹山堙谷，通直道」。這只是北邊的一條直道，大約修築最遲，事實上另外還有好幾條直道，多少替我們留下了這項紀錄的，却要感謝漢初的賈山了。他的「至言」——上漢文帝言治亂之道的奏疏是很可寶貴的文獻，那裏面說：

「『秦』爲馳道於天下，東窮燕齊，南極吳楚，江湖之上，瀕海之觀畢至。道廣五十步，三丈而樹，厚築其外，隱以金椎，樹以青松。」（漢書賈山傳）

這規模的宏大和修築的合乎近代式，似乎就是美國的公路都不見得能够趕上。這些直道在地下斷片地必然還有保存，我相信將來在田野考古上一定會有發現的希望的，這自然要期待考古工作者留意。直道的修築對於交通的溝通上一定有了莫大的貢獻，後來陳涉吳廣起義，周文的兵長驅直入，很快就到了戲下的，大約就是取的直道。但始皇築這條路的動機却完全爲

的是遊觀，十年之間，五大巡行，是無可否認的事實。

他的宮室的壯麗當然也很驚人：

「始皇以爲咸陽人多，先王之宮庭小。…乃營作朝宮『於』渭南上林苑中。先作前殿阿房，東西五百步，南北五十丈。上可以坐萬人，下可以建五丈旗。周馳爲閣道，自殿下直抵南山。表南山之巔以爲闕。爲復道，自阿房渡渭，屬之咸陽，以象天極閣道，絕漢抵營室也。」（本紀三十四年）

眞是堂哉皇哉，前無往古。這在賈山的奏疏上也略有記述：

「起咸陽而西至雍，離宮三百，鐘鼓帷帳不移而具。又爲阿房之殿。殿高數十仞，東西五里，南北千步。從車羅騎，四馬騖馳，旌旗不橈。」

兩書所說的大小度數稍有出入，或者史記是據阿房前殿的大小而言，賈山是指朝宮全體而言的吧。「三輔黃圖」也有記述，大小與史記同，而於內部構造較詳。

「阿房宮亦曰阿城，惠文王造宮未成而亡，始皇廣其宮規，恢三百餘里。離宮別館跨谷，輦道相屬。閣道通驪山八十餘里。表南山之巔以爲闕，絡樊川以爲池。作阿房前殿，東西五十步，南北五十丈，上可坐萬人，下建五丈旗。以木蘭爲梁，以磁石爲門。周馳爲複道，渡渭，屬之咸陽，以象太極閣道抵營室也」。

這「三百餘里」的數字是從史記「咸陽之旁二百里內宮觀二百七十，復道甬道相連」而來，而更加大了一些，概稱爲「阿房宮」，大約是六朝人的語彙吧。這些宮殿，建起來固然不容易，燒起來却也太容易了。後來楚霸王入咸陽，一火而焚，三月不滅，想見當時四處放火的壯觀。前有秦始皇，後有楚霸王，短期間內出了這麼兩位大豪傑，實在也只好說是天生一對了。但從建設重於毀壞這一點說來，我們是應該稱讚秦始皇而痛罵楚霸王的。

阿房宮是毀了，但有有名的唐人杜牧的「阿房宮賦」流傳。那雖然

不免出於文人的幻想（因爲阿房宮並未完成），但却是把秦始皇窮奢極樂的精神表現得最爲酣暢。

像這個極端縱欲的生活，和呂氏春秋中所主張的生活態度也眞是相反到了極端。呂氏春秋主張衞生，主張節慾，主張不可勉强。

「凡生之長也，順之也。使其生不順者欲也。故聖人必先適欲。」（重己）

「聖人察陰陽之宜，辨萬物之利以重生。故精神安乎形而年壽得長焉。長也者非短而續之也，畢其數也。畢數之務在乎去害。何謂去害？大甘大酸大辛大苦大鹹，五者充形則生害矣。大喜大怒大憂大恐大哀，五者接神則生害矣。大寒大熱大燥大濕大風大霖大霧，七者動精則生害矣。故凡養生莫若知本。知本則疾無由至矣。」（盡數）

「凡食無强，厚味無以。烈味重酒，是以謂之疾首。食能以時，身必無災。凡食之道，無饑無飽，是之謂五藏之葆。口必甘味，和精端容，將之以神氣。百節虞歡，咸進受氣，飲必小咽，端直無戾。」（同上）

像這些關於衞生的教條，就是現在看起來也很合乎科學的。而對於秦始皇，也儼然就像在耳提面訓的一樣。但只想那位天生的獨裁者，對於呂氏這書恐怕根本就沒有過目，即使讀過當然也是訓者諄諄而聽者藐藐了。

無形世界的神鬼既有等數，有形世界的人也當然有等級，古時候「人有十等」的那種觀念，在始皇的意識中一定是根深蒂固的。他自己是自命不凡的人，「以爲自古莫及己」，是一位空前的大天才，除了少數的人他認爲可以尊敬或利用，如茅焦，尉繚，韓非，王翦，蒙恬等人之外，其它都是亞流，天下的黔首不用說都是該受他奴役的。這種不平等的觀念也爲呂氏書中所無有。呂氏不承認聖人是天生，而謂「聖人生於急學」（勸學）。人既是太一所造，陰陽所化，有賢有愚主要是由於後天的教養，故又說「成身莫大於學」（尊師）。「人與我同耳」（察今），這是多麼平等的看法！故他主張以衆人的勇力爲勇力，以衆人的耳目爲耳目，以衆人的智慧爲智慧。「以衆勇，無畏乎孟賁矣。以衆力，無畏乎烏獲矣。以衆

視，無畏乎離婁矣，以衆知，無畏乎堯舜矣」（用衆）。這就是民主精神的好處，在秦始皇那樣的人天才當然是根本就看不起這一套。他本來就是賢於堯舜，明過離婁，力超烏獲，勇賽孟賁的人，「自古莫及己」，連低級的神鬼都應該向自己低頭的，誰還要把你群衆當成神聖！

九

秦始皇的政治主張，和呂氏的對立，還要更加明顯。

呂氏說「天下非一人之天下也，天下之天下也」，而在秦始皇則是：天下一人之天下也，非天下之天下也。他要一家萬世而爲君，使中國永遠是嬴姓的中國。

他是極端反對民主，不用說人民有言論的自由的，就是學者們「偶語詩書」都要「棄市」，「以古非今者」要夷三族。他防民之口，比他的前輩周厲王不知道還要厲害得多少倍。

當然他反對那一套修齊治平迂腐的理論，因爲他自己就不講道德，所以逐放母親，撲殺嬰兒，逼死有功的重臣，誅殺有數的學者，如尉繚批評他的「少恩而虎狼心，……得志輕食人」，是一點也不會過分。呂不韋被他逼死了，更因「竊葬」的原故，便對於他的賓客大加竄逐，「籍其門」。其實那些「竊葬」的舍人們倒應該是些有良心的忠義之士，並不因呂氏的失足而改變他們的情誼。然而這樣的人那裏是他所看得慣的呢！他所樂用的是李斯那樣的變節漢，出賣朋友的鄙夫；姚賈那樣的「梁之大盜，趙之逐臣」，趙高那樣的閹豎無賴，該受死刑的要犯。

既以尚法爲水德，在秦爲應天承運的來殺人，當然要「專任獄吏，獄吏得親幸」，而「樂以刑殺爲威」，儒家式的德政當然是水火不相容的。秦行監察制度頗爲嚴密。中央有御史大夫，地方各郡有監御史。本紀「二十六年分天下爲三十六郡，郡置守，尉，監」，所謂「監」便是這監御史的省稱。守治民，尉典兵，監則擔任特種任務。這制度應該是承周而來，周初時對於殷之頑民有三監，金文仲幾父簋銘有「諸侯諸監」之語。但其

詳細的情形不可考。漢初改爲臨時派遣，到武帝元封五年復經常設置，更名爲部刺史。據顏師古漢書百官公卿表注引漢官典職儀云：

「刺史班宣，周行郡國，省察治狀，黜陟能否，斷治冤獄。以六條問事，非條所問，即不省。

「一條：強宗豪右，田宅踰制，以強凌弱，以衆暴寡。

「二條：二千石不奉詔書，遵承典制，倍（背）公向私，旁詔守利，侵漁百姓，聚斂爲姦。

「三條：二千石不恤疑獄，風厲殺人，怒則任刑，喜則淫賞，煩擾刻暴，剝截黎元，爲百姓所疾，山崩石裂，妖祥訛言。

「四條：二千石選署不平，苟阿所愛，蔽賢寵頑。

「五條：二千石子弟恃怙榮勢，請託所監。

「六條：二千石違公下比，阿附豪強，通行貨賂，割損正令。」

官因秦制，職雖不必仍沿秦舊，但它的性質是可以推見的。秦時這監察制度似乎一直貫到了地方行政的基層。地方治權，約分四等，郡縣鄉亭。「大率十里一亭，亭有長。十亭一鄉，鄉有三老，有秩，嗇夫，游徼。三老掌教化，嗇夫職聽訟，收賦稅。游徼，徼循禁賊盜。縣大率方百里，其民稠則減，稀則曠。鄉亭亦如之」（漢書百官公卿表）。鄉的三職也和守尉監相彷彿。有秩和嗇夫是一而二，二而一的。大鄉置有秩，小鄉置嗇夫。這是純粹的官吏，是由政府任命的。它們兼理刑獄，大約就是隸於監的系統了。

天下是一面大刑獄的網，所謂政事，除造觀，建築，南征北伐，東遊西轉之外似乎也只是斷獄了。

「秦始皇兼吞戰國，遂毀先王之法，滅禮誼之官，專任刑罰，躬操文墨，晝斷獄，夜理書，自程決事，日縣石之一。而姦邪並生，赭衣塞路，囹圄成市。」（漢書刑法志）

這也就是本紀所說的「衡石量書，日夜有呈（程），不中呈，不得休息」。石爲一百二十斤，言每日所處理之官文書以一百二十斤爲標準，達不到標準不能停止辦公。這些「書」，當然也就是天下遠近所上陳的密報

之類。要有這樣多的密報才合格，那天下的獄吏網也必然大造特造了。

刑的嚴酷與花樣之多，恐怕也是古今無兩的。單是死刑，據可考見的也就有十二種之多。有棄市，有戮死，有腰斬，有車裂，有坑，有矺（磔）有鑿顛，抽脅，釜烹，有戮尸，有梟首，有具五刑。特別是具五刑可謂集刑戮之大成。它是「先黥劓，斬左右趾，笞殺之，梟其首，菹其骨肉於市」，此外還要「夷三族」。犯了誹謗詈詛之罪的人是「先斷舌」，大率是斷舌以代劓或黥吧。

死刑之外有「鬼薪」，「黥為城旦」等奇怪的刑名。鬼薪是三年的有期徒刑。城旦是四年的有期徒刑，「論決為髡鉗，輸邊築長城，晝日伺寇虜，夜暮築長城」。長城就是這種徒刑囚築起來的，可見受刑者之多。還有所謂「籍」，是「籍沒其一門皆為徒隸」。所謂「謫」，就是充軍。這些怕是永遠的無期徒刑吧。「君不見長城下，古來白骨相撐拄」，中國人所以不要地獄，地獄的想像那有這樣的森嚴？然而中國人也不要天堂，天堂的神秘又那有象始皇這樣的支配者生活之玄妙呢？

你以為他不玄妙嗎？你看，咸陽二三百里的範圍之內都有離宮別館，而且都有地下的通路所謂「複道甬道」相聯繫，秦始皇自己便是神仙中人。他的起居認真是神出鬼沒的。在他的三十四年有這樣一段故事：

「盧生說始皇曰：臣等求芝，奇藥，仙者，常弗遇，類有物害之者。方中，人主時為微行，以辟（避）惡鬼，惡鬼辟真人。至人主所居而人臣知之，則害於神。真人者入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬淡。願上所居宮毋令人知，然後不死之藥殆可得也。」

秦始皇也真可愛，公然聽信了他的話，他說他高興真人，便自稱為「真人」，不再稱「朕」。從此他的生活便愈見秘密下去了。他所在的地方有人洩漏便犯死罪。有一次他行幸梁山宮，從山上望見李斯的車騎很多，不高興。侍從的人有的去告訴了李斯，李斯便把車騎減少了。始皇明白是有人洩漏，查問不出，便把當時侍從的人通同殺掉了。就因為這樣極端的秘密主義，所以他在沙丘死了之後，屍臭可以用鮑魚臭來掩蓋，人也不

疑。而他的寶貝兒子二世皇帝繼承了他的衣缽。「常居禁中，……公卿希（稀）得朝見」，終竟把皇帝的御椅也打破了。呂不韋就好像早料到會有這樣的事情一樣，他在他的書中竟早下出了警告：

「先王所惡，無惡於不可知。不可知，則君臣父子兄弟朋友夫妻之際敗矣。十際皆敗，亂莫大焉。……不可知之道，王者行之廢，强大行之危，小弱行之滅。」（壹行）

像這樣一位極端的祕密主義者，極權主義者，實行萬世一系的人，他當然反對君主虛位說，而對於禪讓說，論理是當尤其反對的。但在說苑至公篇却有一段珍奇的傳說，因爲它太珍奇了，我要把它整抄在下邊：

「秦始皇帝旣吞天下，乃召羣臣而議曰：古者五帝禪賢，三王世繼，孰是？將爲之。博士七十人未對。鮑白令之對曰：天下官，則讓賢是也。天下家，則世繼是也。故五帝以天下爲官，三王以天下爲家。

「秦始皇帝仰天而嘆曰：吾德出乎五帝，吾將官天下，誰可使代我後者？

「鮑白令之對曰：陛下行桀紂之道，欲爲五帝之禪，非陛下所能行也。

「秦始皇帝大怒曰：令之前！若（汝）何以言我行桀紂之道也？趣說之！不解，則死！

「令之對曰：臣請說之。陛下築台干雲，宮殿五里，建千石之鐘，萬石之虡。婦女連百，倡優累千。興作驪山，宮室至雍，相繼不絕。所以自奉者殫天下，竭民力，偏駁自私，不能以及人。陛下所謂自營僅存之主也，何暇比德五帝欲官天下哉！

「始皇闇然，無以應之，面有慚色。久之，曰：令之之言，乃令衆醜我。遂罷謀，無禪意也。」

這無疑地是小說，始皇不會作那樣的異想，鮑白令之也那裏敢那樣嚴厲地當面斥責始皇呢？即使就認爲確有其事吧，然而秦始皇結果是家了天下，欲傳子孫以及萬世，却更是事實。

十

最足以代表秦始皇尚法精神的是焚書阬儒這兩件大事。

焚書在三十四年，這時兼并天下已經八年了，原因是仍然有人懷疑郡縣制而主張分封子弟功臣。結果在這時又讓李斯投了一次機。始皇叫他裁判這件事體，他却把它擴大了起來，成爲了焚書的禁令。

「丞相斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一。是以諸侯（儒？）並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊，私學而（乃）相與非法教。人聞令下，則各以其學議之。入則心非，出則巷議。夸主以爲名，異取以爲高，率羣以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下，禁之，便。臣請：（一）史官非秦紀，皆燒之。（二）非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。（三）有敢偶語詩書，棄市。（四）以古非今者，族，（五）吏見知，不舉者，與同罪。（六）令下三十日，不燒，黥爲城旦。（七）所不去者醫藥卜筮種樹之書。（八）若有欲學法令，以吏爲師。」

他這建議得到始皇的認可，或者已早授意於他而讓他出來當號筒，結果是在嚴刑峻法的威脅高壓之下，普天四海大燒其書，所沒有燒的就只有博士官所職和醫藥卜筮種樹諸書而已。博士官所職當在中央，不久再經楚人一炬使秦宮被燒，三月不滅，藏在中央的圖書應該也就被燒光。這無論怎麼樣說不能不視爲中國文化史上的浩劫。書籍被燒殘，其實還在其次，春秋末葉以來，蓬蓬勃勃的自由思索的那種精神，事實上因此而遭受了一次致命的打擊。

焚書之後，接着便是阬儒。這事是在三十五年，起因是方士侯生盧生等騙了始皇幾年，畏罪潛逃，始皇發覺了便惱羞成怒。據他自己說：「吾前收天下書不中用者，盡去之。悉召文學方術士甚衆，欲以興太平。方士，欲以練求奇藥。今聞韓衆去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥，徒

姦利相告日聞。盧生等，吾尊賜之甚厚，今乃誹謗我，以重吾不德也。諸生在咸陽者，吾使人廉問，或爲訞言以亂黔首」。於是他叫御史把咸陽諸生通同捉來審問，諸生互相告密，始皇便親自圈了「犯禁者四百六十餘人」，都把他們在咸陽阬掉了。由這經過看來，是因方士的逃跑而牽怒到儒生，方士逃了而儒生阬了則被。有的人說被阬者不是儒生而是方士，我自己在前都曾這樣說過，但這是錯了的，沒有把本紀的原文過細讀清楚。被阬的是替死鬼儒生，所以始皇長子扶蘇也才說：「諸生皆誦法孔子，今上皆重法之，臣恐天下不安」。照扶蘇的話看來，所阬的儒實在是不折不扣的孔子之徒。

關於阬儒還有另一種說法。據儒林傳正義所引衛宏的「詔定古文尚書序」云：

「秦即焚書，恐天下不從所改更法而詔諸生，到者拜爲郎。前後七百人，乃密種瓜於驪山陵谷中溫處。瓜實成，詔博士諸生說之，人言不同。乃令就視。爲伏機。諸生賢儒皆至焉，方相難不決，因發機，從上塡之以土。皆壓，終乃無聲也。」

這與四百六十餘人的被坑，不知道是傳聞的異辭，還是前後兩事。通考學校考是作爲兩事而敍述着的：

「始皇使御史案問諸生，轉相告引，至殺四百六十餘人。又令冬種瓜驪山，實生，命博士諸生就視。爲伏機，殺七百餘人。二世時，又以陳勝起，召博士諸生議，坐以非所宜言者，又數十人。」

秦始皇對於儒家這樣下不去，自然有他的理由：因爲他們在一切的觀點上差不多都是對立的；在日後陳勝吳廣起義的時候，儒家參加革命來得特別踴躍，也自然有他們的理由了。

就和諸生和方術士有別的一樣，儒家和陰陽家畢竟是不同的兩派。方士們是陰陽家，看盧生說秦始皇以「眞人」，又說始皇的生活不「恬淡」，陰陽家顯然和道家有嫡親，後來的道士的傳統事實上也就是由這些方士們所傳播下來的。關於這些方士們的下落，說苑反質篇有一段後話。據說

阬了四百六十餘人之後，盧生始終沒有捉到，侯生後來被捉着了。始皇聽說，便「升東阿之台，臨四通之街」，打算痛罵一頓之後車裂了他。但反而被侯生搶白了一陣，說始皇之淫「萬丹朱而千昆吾桀紂」。秦始皇被他說得「喟然而嘆」，反而把他釋免了。這或許是小說，或許也怕是事實，因爲始皇自己也就是一位大陰陽家，大方士，大眞人，他在焚書阬儒之後的三十六年，不是也還在使「博士爲『仙眞人詩』，及行，所遊天下，傳令樂人歌絃之」嗎？所以他對於儒生不能恕，而對於方士却能恕。

秦始皇的精神從嚴刑峻法的一點說來是法家，從迷信鬼神的一點說來是陰陽家，從强力疾作一點說來是墨家。墨家也尊天右鬼，重法尙同，因此這三派的思想在他的一身中結合起來成爲一個奇妙的結晶體。而他又加上了末流道家縱欲派的思想實踐，那光彩是更加陸離了。因此我們要說秦始皇也把先秦諸子的大部分綜合了，這也是說得過去的。不過他所綜合的一多半是先行時代的殘餘渣滓，與呂不韋所綜合的方面正相反，也是明白如火的。

秦始皇的成功委實說是時代湊成了他。中國自春秋以來，由十二諸侯而成七國，無論在政治上與思想上所走的都是趨向統一的路線，而始皇承六世的餘威，處居高臨下的戰略地位，益之以六國諸侯的腐敗，故他竟收到了水到成渠的大功。但這並不是說他的方法是用正確了。相反的，假如沿着呂不韋的路線下去，秦國依然是要統一中國的，而且統一了之後斷不會僅僅十五年便迅速地徹底崩潰。

十一

和始皇的名字相連而被後人謳歌的是「一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字」（二十六年），這也是李斯臨死所自誇功之一：「更尅畫平斗斛度量文章，布之天下，以樹秦之名」。但這與其說是一二人的大力使然，毋甯也是時代的趨勢。據我們從金文的研究上看來，春秋戰國時代的列國

銅器，無論是在北部的秦晉燕齊，在南部的徐楚吳越，其文字結構與文章條理，並沒有什麼不同。這斷然是兩周七八百年間自然進化的成果。正統以外的文字，如陶璽戈戟之類的刻文，每多不能認識，大約係由於故求苟簡，如後世的花押之類，這不僅六國有之，秦亦有之，始皇時所劃除的或者就是這些文字吧。

始皇之法多出商鞅。兵制刑名固不用說，就是度量衡的統一也是以商鞅之法爲標準的。存世有商鞅量便是這件事情的實質上的物證，量乃長方形，有柄。量之左側有銘：

「十八年齊遣卿大夫衆來聘，冬十二月乙酉，大良造鞅，爰積十六尊（寸）五分尊一爲升。」

這是秦孝公十八年時的器皿，下距秦始皇二十六年凡一百三十四年。而量之底復有始皇刻辭：

「廿六年皇帝盡并兼天下，諸侯黔首大安，立號爲皇帝。乃詔丞相狀（隗狀）綰（王綰）法度量則，不壹嫌疑者，皆明壹之。」

這與他種權量始皇刻辭全同，足證始皇所據之量仍是商鞅量法。又銘中兩「尊」字，馬叔平先生告余云「均卽寸字。十六寸二分積爲升，與王莽嘉量同」。馬先生曾以新莽嘉量尺度量之，其容積與文相合，故斷爲寸字，因又知新莽之度量實仍周秦之舊。據此我們可以知道，書同文字，畫一度量之舉，不僅李斯不能引以爲是自己的功勞，就是秦始皇也是不能居其功的。

郡縣制的設立，世人也多以爲是秦始皇的大功，然秦雖設郡，未廢侯封（詳下），而秦郡多沿燕趙之舊，顧炎武已言之（日知錄廿二），縣則春秋中葉已見於齊國。宋時出土的齊侯鎛鐘乃齊靈公滅萊時的器皿，銘文有言「錫汝釐（卽萊）都××，其縣三百」。雖其縣必甚小，然已有縣制存在固無疑問。關於郡縣制的說法在呂氏書中無可考見，而於相反的一面卻言「誅暴而不私，以封天下之賢者，故可以爲王霸；若使王霸之君誅暴而私之，則亦不可以爲王霸矣」（去私），又說「多封建所以便其勢也」

（慎勢），看來他是傾向於維持裂土分封的說法的。這在呂氏是一個矛盾，因爲君主既張主虛立或禪讓，地方政權爲什麼要主張分封呢？但假使呂氏門下的分封說，諸侯也須禪讓舉賢，那嗎和郡縣制也就實同名異了。

萬里長城的完成也是和秦始皇的名字聯係着的一個偉大的奇跡。「秦已並天下，乃使蒙恬將三十萬衆北逐戎狄，收河南，築長城。因地形，用險制塞，起臨洮至遼東，延袤萬餘里」（蒙恬傳）。但這工程並不是由秦開始，戰國時燕趙秦齊均已有長城，到了秦代僅把北部的長城聯接爲一而已。築長城的工人大抵是受了徒刑的罪犯，其中包含有官吏。「三十四年適（謫）治獄吏不直者築長城」，但這必居其中的僅少的一部分，是毫無疑問的。

始皇和呂氏的重農相反，頗有重商的傾向。雖然琅邪台刻石有「上農除末，黔首是富」那樣的話，李斯議焚書時也說過「今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工」，然而他那樣征伐連年，徒役遍地，農業事實上是要受大影響的，而且賦斂苛重，三分取二（「收泰半之稅」），所以弄得來「男子不得修農畝，婦人不得剡麻考縷，羸弱服格於道，大夫箕會於衢，病者不得養，死者不得葬」（淮南人間訓）。而有錢的人却依然有錢，並乘着這紛擾的時候而大發其國難財，這種傾向直到漢初都還存在。史記平準書云：

「漢興接秦之弊，丈夫從軍旅，老弱轉糧饟，作業劇而財匱，自天子不能具鈞駟，而宰相或乘牛車，齊民無藏蓋。……不軌逐利之民，蓄積餘業，以稽市物，物踊騰。糶米，至石萬錢，馬一匹則百金。天下已平，高祖乃令賈人不得衣絲乘車，重租稅以困辱之。」

這雖然說的是漢初的情形，但這種戰時的社會趨勢，自然經濟的必然結果，決不是短時間所形成的，事實上秦始皇的政策實有以促成之。秦始皇是獎勵囤積居奇的人，貨殖列傳上便有明顯的證據：

「烏氏倮畜牧，及衆，斥賣。求奇繒物，間獻遺戎王。戎王什倍其償，與之畜。畜至，用谷量馬牛。秦始皇令倮比封君，以時與列臣朝

請。

「而巴蜀寡婦清，其先得丹穴，而擅其利數世，家亦不訾。清，寡婦人，能守其業，用財自衞，不見侵犯。秦皇帝以爲貞婦而客之，爲築女懷清台。

「夫倮鄙人牧長，清窮鄉寡婦，禮抗萬乘，名顯天下，豈非以富耶？」

這雖然只是兩個例子，但也正是兩個絕好的例子。這重商政策的色彩不是很濃厚的嗎？但這待遇也并不是一般的豪富都能享受的，這兒有嚴重的差別存在。例如初并天下的那一年「徙天下豪富於咸陽十二萬戶」，這是出於有强迫性的政治行爲，豪富離開了土地或其他的產業，實等於籍沒他們的財產。又如「蜀卓氏之先、趙人也，用鐵冶富，秦破趙，遷卓氏，卓氏見虜略」，「宛孔氏之先，梁人也，用鐵冶爲業，遷孔氏南陽」，這更明顯地是謫戍的性質。這待遇的差別是怎麼發生的呢？在我看來很簡單，便是秦人與非秦人，或順民與非順民而已。

然而秦始皇畢竟是一位幸運兒，有時候連錯誤都要恰恰錯到好處。例如有名的鄭國渠，便是出乎意外地使他得到了名利的雙收。在他生平無數好大喜功的工程中，直接於生產有益，於人民有益的，恐怕就只有這一種。

「韓聞秦之好興事，欲罷（疲）之，無令東伐，乃使水工鄭國間說秦。令鑿涇水，自中山西邸（抵）瓠口爲渠。並（平行）北山，東注洛，三百餘里。欲以漑田。

「中作而覺，秦欲殺鄭國。

「鄭國曰：始臣爲間，然渠成亦秦之利也。臣爲韓延數歲之命，而爲秦建萬世之功。

「秦以爲然，卒使就渠。

「渠成而用漑，注塡閼之水，漑澙鹵之地四萬餘頃，收皆畝一鍾。於是關中爲沃野，無凶年，秦以富强，卒并諸侯。因名曰鄭國渠。」（漢書溝洫志）

鄭國渠的開鑿，據李斯傳與始皇本紀，是在呂不韋免相的十年，那年的十月不韋方被免相，可知渠的開鑿必在呂不韋執政時代，而完成是在他去相以後。有這渠的完成，使秦得到了軍餉的來源，所以日後連年用兵而能支持下去，終於把六國兼并了。這不眞是連錯也錯到了好處的嗎？不過這明明是呂不韋重農政策下的一項大工程，這項成功我們是應該記在呂氏項下的。

十二

秦始皇的武功不用說更是赫赫驚人的。自十七年至二十六年，十年之間把六國次第全滅，但這功勞差不多全是王氏父子所建立的。

（年代）	（所滅國）	（將兵者）
十七年	韓	內史騰
十九年	趙	王翦、羌瘣
廿二年	魏	王賁
廿四年	楚	王翦
廿五年	燕	王賁
廿六年	齊	王賁

王賁是王翦的兒子，再加上王翦的孫子王離，這頻陽王家出了三代名將。始皇在武力上的成功一多半就依靠在這父子孫三代。此中戰功最大的是王翦的攻楚，在這兒是有一番波折的。史記王翦傳敍述得很有趣。

「秦始皇旣滅三晉（韓、趙、魏），走燕王，而數破荊師，秦將李信者年少壯勇，嘗以兵數千逐燕太子丹至於衍水中，卒破得丹。始皇以爲賢勇。於是始皇問李信：吾欲攻取荊，於將軍度用幾何人而足？李信曰：不過用二十萬人。始皇問王翦。王翦曰：非六十萬人不可。始皇曰：王將軍老矣，何怯也！李將軍果勢壯勇，其言是也，遂使李信及蒙恬將二十萬，南伐荊。王翦言不用，因謝病，歸老於頻陽」。

李信蒙恬兩路進攻，起初雖然是連戰連捷，但後來爲楚軍所大敗，七

都尉陣亡，秦兵潰走。消息傳來，激得秦始皇大怒，親自騎馬跑到頻陽去向王翦謝罪，要他想辦法。他說：「寡人以不用將軍計，李信果辱秦軍。今聞荊兵日進而西，將軍雖病，獨忍棄寡人乎」？看他這情形是多麼着急，大有聲淚俱下的光景。的確，假使這時沒有王翦，楚兵乘勝而西，其他五國無論已亡未亡者必先後響應，秦始皇統一天下的夢，說不定是會全盤破滅的。王翦結果是出山了，他依然要六十萬人，始皇也就只好答應他。王翦和始皇都是了不起的名演員，當王翦出師的時候，始皇還親自到霸上送行，王翦當面請求了許多「美田宅園池」。始皇說：老將軍，你去吧，你還怕窮不？王翦說：這次出征，就有功也不會封侯，所以要趁着這個時候爲兒孫求點產業。說得秦始皇「大笑」。而且王翦到了瀍關，他還連派了五批人回　請求田產。王翦的部下就有人說：未免跡近要挾了。王翦在這兒答應的話很值得照原文錄出。王翦曰：

「不然。夫秦王粗而不信人，今空秦國甲士而專委於我，我不多請田宅爲子孫業以自堅，顧令秦王坐而疑我耶？」

這用心的確是周到。我們從這話裏面可以見到秦始皇性格的又一敍述，而且還可以見到當時秦楚的鬥爭也實在彼此都是孤注一擲，假使王翦這一去也被打敗，秦國也就會完了。幸而王翦這位將軍，究竟是身經百戰的老將，他儘管有那樣的大兵，而他采取的却是堅壁高壘的戰術，等楚將退兵之後，他才從後追擊。這兒是有經濟戰做後盾的，這樣的戰術沒有充分的糧餉，當然不能成功，王翦是成功了，可見他的後方接濟做得很好。而楚將之所以引退，也一定是軍糧匱乏的原因，因此受秦人的追擊而至於失敗，竟一蹶不振。由此再分兵北幷齊燕，南征百越，中國的局面也就歸於統一。

王翦的戰功是很輝煌的，秦始皇也畢竟有過人之處。我們看他那樣剛戾自負的人，差不多萬事都要自己動手的，獨於他自己沒有帶過一次兵。他雖然「粗而不信人」，但到情急勢迫的時候，他還能够對於賢能者去卑躬屈節，請罪求救。在武力征服上，這是使他成功的要素。這其實也就是

一種的民主精神，看來秦始皇這人比希特勒，墨索里尼，還要高明一等。對六國百越他以全力信王翦，對匈奴他後來以同樣的全力信蒙恬，所以他在軍事上的確是成功了。他在軍事上比較地懷抱着民主的精神之所以成功，也就反襯着他在政治上懷抱着反民主的精神之所以終歸於失敗，假使他在政治上也能以全力信任呂不韋而走他所走的路線，我相信秦以後的歷史也必定是另外一種面貌。

呂不韋也並不反對用兵，東西周便是在莊襄王時被他滅了的。他的書裏面也強調着義兵的功用，並也有征服四夷的觀念。

「十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知，其以東至開梧，南撫多鸚，西服壽靡，北懷儋耳，若之何哉？」（任數）

這種觀念是先秦學者所公有的觀念，陰陽家最誇大，就是像孟子那樣的儒家也在說「朝秦楚而撫四夷」。這觀念爲秦始皇所實踐了一部分，但他的戰略却是錯了。

用兵南越是在二十五年與三十三年。本紀云：「二十五年，王翦遂定荊江南地，降越君，置會稽郡」。又「三十三年發諸嘗逋亡人贅壻賈人，略取陸梁地，爲桂林，象郡，南海。以適遣戍」（陸梁殆即倮羅的古名）。這固然顯示着武力上的成功，但這成功的一大半我們應該歸之於楚人，楚國在兩周八百年間的和平經營使南部中國實早已半分漢化，秦以武力征服之雖爲時甚速，然而阻礙橫生，且成爲了日後亡國的因數。

「秦皇挾錄圖，見其傳曰：亡秦者胡也。因發卒五十萬，使蒙公，楊翁子將，築修城（長城），西屬流沙，北擊遼水，東結朝鮮。中國內郡輓車而餉之。又利越之犀角象齒，翡翠珠璣，乃使尉屠睢發卒五十萬爲五軍，一軍塞鐔城之嶺，一軍守九疑之塞，一軍處番禺之都，一軍守南野之界，一軍結餘干之水，三年不解甲弛弩，使監祿無以轉餉。又以卒鑿渠而通糧道，以與越人戰，殺西嘔君譯吁宋。而越人皆入叢薄中，與禽獸處，莫肯爲秦虜，相置桀駿以爲將而夜攻秦人，大破之殺，尉屠

睢，伏尸流血數十萬。乃發適戍以備之。」（淮南人間訓）

「秦之時嘗使尉屠睢擊越，又使監祿鑿渠通道，越人逃入深山林叢，不可得攻。留軍屯守空地，曠日持久，士卒勞倦，越乃出擊之，秦兵大破。乃發適戍以備之。」（漢書嚴助傳）

屠睢的出擊當即是三十三年的一次，顯然爲越人的游擊戰術所困，是打了大敗仗的。而且大兵遠戍，不僅勞民傷財，國內空虛，所以便宜了陳涉吳廣的起義，且「宿兵無用之地」（史記律書），不能回師拯救。秦人的侵略，雖然收到初期的成功，從結果上看來事實上是失敗了。南部中國以後之所以澈底漢化，歷史明顯的告訴我們，並不是採取的秦始皇式的侵略辦法。

討匈奴是在三十二年。本紀云：「燕人盧生使入海還，因奏錄圖書曰：亡秦者胡也。始皇乃使蒙恬發兵三十萬人北擊胡，略取河南地」。又蒙恬傳云「秦已幷天下，乃使蒙恬將三十萬衆北逐戎狄，收河南，築長城，因地形，用險制塞，起臨洮，至遼東，延袤萬餘里。於是渡河據陽山，逶蛇而北，暴師於外十餘年，居上郡。」

對北的用兵和對南的性質不同，對北是防衞的反攻，對南是積極的侵略，北方的游牧民族自殷代以來便是時常侵略中國的，秦始皇的北進，和趙武靈王及趙將李牧，燕將秦開等一樣，毫無疑問地是反抗侵略。但秦所採取的整個戰略是南進北守，這明明是錯了。侵南用了五十萬人，而禦胡則僅三十萬，由這兵力的懸殊可知秦的主力是用於侵略。加以萬里長城的完成，更完全佈的是一個守勢陣，尤其不應該的是南北兩面同時作戰，所以弄得來供應不靈，天下騷擾。假使當時不採取侵略性的南征，而集中兵力一致向北，以那築長城所耗費的人力物力來從事，我相信一定可以把匈奴平定，不僅可以免除了今後歷史上的千餘年的長患，而北部民族早就可以和漢而合族爲一了。

近時學者對於秦時代的南征北伐頗致讚美，但過細推論起來實在是功不掩過。主要的還是侵略性的戰爭壞了事，這是無可諱言的。

秦人尙軍功，將位在相位之上，看琅邪台刻石的列名次第便可明白。

「維秦王兼有天下，立名爲皇帝，乃撫東土，至於琅邪。

列侯武城侯王離（？）

列侯通武侯王賁，

倫侯建成侯趙亥，

倫侯昌武侯×成，

倫侯武信侯馮毋擇，

丞相隗狀，

丞相王綰，

卿李斯，

卿王戊，

五大夫趙嬰，

五大夫楊樛，

從與議於海上」。（二十八年）

「王離」應該是王翦的錯誤，此時翦尙未死，且離乃賁之子，不應該父子倒列。看這列名次第，可知武人在秦代的位置的隆崇，而秦代雖號稱郡縣制，但也未盡廢除侯封。在當時居於最高位的王翦，軍功固然不可一世，然而侵略南方的禍首却就是他。他這人除善於帶兵之外，顯然是沒有什麼政治上的遠見的。司馬遷批評他道：

「王翦爲秦將，夷六國。當是時，翦爲宿將，始皇師之。然不能輔秦建德，固其根本，偷合取容以至沒身。」（王翦傳贊）

這批評，看來是並不過苛。

十三

以上所述，可見秦始皇與呂不韋，無論在思想上與政見上，完全是立於兩絕端，爲明瞭起見，我可以製一個對照表在下邊：

	世界觀						政治主張						一般傾向					
呂不韋	無神	變化	有命	適欲	重理智	平等	官天下	民主的	哲人政治	謳歌禪讓	君主虛位	裂土分封	反對祕密	重儒道	輕法墨	急學尊師	隆禮正樂	重農
秦始皇	有神	不變	無命	縱欲	重迷信	階級	家天下	專制的	獄吏政治	萬世一系	君主極權	分設郡縣	祕密主義	輕儒道	重法墨	焚書坑儒	恣威淫樂	重商

像這樣絕端的對立，兩人的關係當然不能善終。但爲什麼會相異到這樣呢？這兒我看並不是兩個人的對立的問題，而是兩個階層，兩個時代的對立。周秦之際在中國歷史上是一個大轉換的時期，這無論是新舊的歷史觀都是一致着的，在舊時以爲是封建制向郡縣的推移，而在我則以爲是奴隸制向非奴隸制的推移。殷周是奴隸社會，自春秋中葉以還奴隸逐漸得到自由，向來的奴隸主大多數失掉了他的優越地位，零落了下來，在社會階層中生着上下的對流，至秦末漢初更呈出鼎沸的現象，而社會更起了質變。呂不韋是代表着新興階層的進步觀念而企圖把社會的發展往前推進一步的人，秦始皇則相反，他是站在奴隸主的立場，而要把社會往後扭轉，事實上他是成功了一忽，他創造出了一個短時間的大奴隸制的中央集權社會。他把六國兼并了之後，把六國的奴隸主和已經解放了的人民，整個又化爲了奴隸。

1 二十六年「徙天下豪富於咸陽十二萬戶」。

2 二十八年「南登瑯邪，大樂之，留三月，乃徙黔首三萬戶瑯邪台

下，復十二歲，築琅邪台」。

3 二十八年：「使刑徒三千人，伐湘山樹，赭其山」。

4 三十三年：「發諸嘗逋亡人，贅壻，賈人，略取陸梁地爲桂林、象郡，南海，以適遣戍」（五十萬人守五嶺）。

5 三十四年：「適治獄吏不直者築長城及南越地」。

6 三十四年：「隱宮刑徒七十餘萬人分作阿房宮或作驪山」。

7 三十五年：「徙三萬家驪邑，五萬家雲陽，皆不復事十歲」。

8 三十六年：「遷河北榆中三萬家」。

9 三十七年：「始皇初即位，穿治驪山，及并天下，天下徒送詣七十餘萬人。穿三泉，下銅而致椁，宮觀百官，奇器珍怪，徙藏滿之」。

僅就始皇本紀中所表現者可得這九項，第九項與第六項大概是一件事。像這樣大規模地把豪富或黔首任意遷徙謫戍，把亡人賈人趕出從軍，把大批的刑徒奴產子拿來做苦役（繼後又拿來當兵），這不是大規模的奴隸制的復活嗎？這里戍南越的旣明言亡人贅壻賈人，可知戍北邊築長城的也一定是奴隸。故獄吏不直者可被適治去築長城，也可以適南越。就是陳涉吳廣等那批「閭左」，其實也就是專門任苦役的奴隸。陳吳起義了，倉卒之間秦國發不出兵來，乃「令少府章邯免驪山徒人奴產子，悉發以擊楚大軍」，公然有好幾十萬人。（章邯後降項羽，降卒被坑於新安城南者二十餘萬，又其前陳餘遺邯書，有「今將軍爲秦將三歲矣，所亡失以十萬數」之語）。

中國奴隸制向非奴隸制的轉移，姓氏的混同與普及是一個分水嶺。在古，女子有姓，男子有氏，春秋時猶然。繼則姓氏不分，男子以氏爲姓，有姓者爲貴族，故古時「百姓」實乃貴族。庶人本無姓氏，然在戰國年間，庶人抬頭，於是姓氏始見普及。陳涉吳廣之姓陳姓吳，儘管「少時嘗與人傭耕」，可見都已經是解放了的自由人，然而明明在做着秦人的奴隸。

因此秦始皇時代實在是奴隸制的大逆轉。他形成那樣一個短時期的中央集權的奴隸社會，由奴隸制言可以比爲迴光返照，由後一階段的非奴隸

制實可以比爲水達沸點前的一時鎮靜。然而在那鎮靜的外貌下是有猛烈的衝突的。果然，等秦始皇一死，不及一年天下鼎沸了。

近時學者頗有人陶醉於秦始皇的偉大，過分陶醉的結果便不惜多方爲之粉飾。有的說秦始皇正是實行了儒家的主張，這不僅沒有懂到儒家，而且也沒有懂到秦始皇，有的說天下的喪亂不是秦始皇的罪而是秦二世的罪，秦二世固然不是好材料，但他做皇帝還不及一年天下就亂了，要叫他來負全責未免太不公平。在陶醉中的視線是找不到焦點的，連顧炎武，章太炎那樣的大學者都免不了這樣的毛病，其餘也就可以不用說了。

復次，中國之被稱爲 China 卽拉丁文的 Thin 希臘文的 Siuae 梵文的 Cina 希伯來文的 S nium 等，有人說都是「秦」的轉音，這在道理上是說得過去的。因爲中國古時和西方乃至印度的交通是靠着西北的陸路，故外來的人先知道有「秦」或僅知道有「秦」，但這不當始於秦始皇，或尙在前。而有的學者乃竟引此以爲秦始皇的讚美資料，這樣假如也合邏輯，那嗎中國又被稱爲 Kitai 或 Cathey ，是契丹的轉音，豈不是契丹也可以讚美了嗎？

十四

秦代政治的本質弄清楚了，呂不韋的眞相也就覺得更加清晰，要他才可以算得是有數的大政治家，不幸爲强有力的政敵所迫害，被埋沒了兩千多年。關於他的事蹟，雖然有「呂氏春秋」一書存在，但我們所能知道的依然太少。他的書並不紀他的私事和功業，只有在「序意」篇中僅僅露了一爪法相，而不幸文又殘缺。

「維秦八年，歲在涒灘，秋甲子朔，朔之朝，良人請問十二紀。

「文信侯曰：嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣，爰(曰)『有大圜在上，大矩在下，汝能法之，爲民父母』。蓋聞古之淸世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人。若此，則是非可不可無所遁矣。天曰順，順維生。地曰固，

固維寧。人曰信，信維聽（聖？）。三者咸當，無爲而行。行也者，行其理也。行數（須）循其理，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私，設精（甚），則智無由公。智不公，則福日衰，災日隆。……」

這不用說是殘文，但多少也隱括了他纂輯本書的大意，也表露了他爲人的態度。他叫賓客著書，而不使他們涉及自己的私事，不正是他的大公無私的精神嗎？說者往往說他著書的動機僅是爲名，而對於他的書加以非薄；又或者以爲他有私心，想纂取秦政的王位，這些都不免是受了蒙蔽的見解。好名何必要著這樣的書？要篡位，儘可以在始皇幼時奪取之於孤兒寡婦之手，何必要等他活到了二十一歲，再來發表和他的思想，政見，氣質，完全相反的著作呢？

呂氏是主張急學尊師的人，至少是贊成這樣。你看他說「聖人生於急學」（勸學），「成身莫大於學」（尊師），這就到現代也還不失爲是良好的教條。他把尊師當成和孝親一樣的達德，「說義必稱師以論道，聽從必盡力以光明」（尊師）。但他所要人尊師是「視徒如己，反己以教」（誣徒）的「善教者」，也有那種勢利的老師是爲他所斥責的。

「不能教者，志氣不和，取舍數變，固無恆心。若晏陰；喜怒無處，言談日易，以恣自行。失之在己，不肯自非，愎過自用，不可證移。近權親勢，及有富厚者，不論其材，不察其行，毆而教之，阿而諂之，若恐弗及。……」

像這樣的醜態，在「誣徒」篇中還述得有一些，足見兩千多年前的人情，和現代也相差得並不多麼遠。這樣的師當然是不足尊的。

師道之所以尊，不用說是因爲學術下移，讀書成爲了職業，教書也成爲了職業的原故。始皇曾尊呂氏爲「仲父」，當然是以師禮事之，拿呂氏的著書來說，他並不「阿而諂之」，可以說是夠了師格的。同時我想，呂門的三千食客中，應該也有爲呂氏所師事的人，可惜這些人都湮沒無聞了。除變了節的李斯之外，我們知道的有十二歲而爲說客的甘羅，曾爲他的少

庶子，有呂氏曾請他相燕的張唐，有在呂氏失脚後出亡於趙而趙欲相之的司空馬，但這幾位似乎只是政客而不是學者。呂氏門下的那批學者，撰輯這部「呂氏春秋」的那批孔孟之徒，老莊之徒，究竟往那兒去了呢？消滅了，眞是完全和烟雲一樣消滅了。然而像「呂氏春秋」這部書，我相信，是永不磨滅的。它不是渡過了秦的火，又渡過了楚人的火，一直傳存於現世，已經有二千多年的壽命了嗎？人可以誅滅，眞理總是燒不絕的。

但呂不韋除掉這部「呂氏春秋」之外，還有一樣遺存的物件，便是他當年所造的銅戈。戈爲山東濰縣陳簠齋所藏，其上有銘，文爲「五年相邦呂不韋造，詔吏圖，丞蕺，工寅」。五年，不用說就是秦始皇的五年。相邦卽相國，漢人諱邦，始改邦爲國。詔吏圖，是詔縣的長吏名叫圖。丞蕺，工寅，都是一職一名。何以知道是這樣的呢？因爲有上郡戈的銘文可資比證。

上郡戈藏朝鮮平壤中學，余曾得其照片。銘文爲「廿五年上郡守×造，高奴工師竈，丞申，工鬼薪蕺」。這二十五年大約也就是始皇二十五年。上郡守的名字可惜看不淸楚，或許就是蒙恬的恬吧？高奴是上郡的首縣，故城在延安東，俗呼爲高樓城。工鬼薪某者，乃受三年徒刑之人被發遣在那兒做銅匠的。

這兩件戈銘的文例完全相同，因此可以知道「詔吏」當得是詔縣之吏，但不知道這詔縣是該當於現在的什麼地方。秦時縣制，縣官「萬戶以上爲令，減萬戶爲長，皆有丞，尉，是爲長吏」（漢書百官公卿表）。那嗎這詔吏的圖先生也應該是呂氏門下的一位人物，但連他的姓什麼，可也無從查考了。　　　　　　　　（三十二年十月三日夜脫稿）

韓非「初見秦」篇發微

韓非「初見秦」篇發微

一

現存韓非子的第一篇「初見秦」，在戰國策秦策裏面是改爲張儀見秦惠文王時的說辭，足見這篇文章的作者在漢時已經就有兩種說法。

宋人王應麟「漢藝文志考證」引沙隨程氏說：『非書有存韓篇，故李斯言非終爲韓不爲秦也。後人誤以范睢書廁於其書之間，乃有舉韓之論。通鑑謂非欲覆宗國，則非也』。舉韓之論見「初入秦」，程氏認爲范睢書，雖然所引列的根據並不怎麼堅實，但總不失爲一種新說。

從前的人讀書大抵是篤信古書的，凡是黑字印在白紙上的東西似乎都可信，而且愈古的也就愈見可信。準此，「初見秦」篇的作者在以前大抵是分爲二派，不是認爲韓非所作，便是認爲張儀所作。沙隨程氏說是不大爲人所注意的。

五四以來，讀書的方法是更加科學化了。對於一種書或一篇作品，假使有可疑的地方，我們曉得用種種方法去考察，在書外求證，在書內求證，總要把它弄得一個水落石出，有時考證所得的結果確是很精確的，讀書的方法確是比前人進步了。

關於「初見秦」作者的這個問題，近年來最有貢獻的是容肇祖先生。他有一篇「韓非的著作考」（初載國立中山大學語言歷史學研究所週刊一集四期，後收入「古史辨」第四冊），認爲「初見秦」是「縱橫或遊說家

言混入於韓非子書中者」。在這時他是傾向於張儀說的，以爲「勸秦滅六國，當是張氏之言」，他也引到沙隨程氏說而表示懷疑，「以張儀說爲范雎書，不知何據」？但他是堅決地反對韓非說的。

其後容氏又寫了一篇「韓非子初見秦篇」（初載同上週刊五集五十九·六十期合刊，後亦收入「古史辨」第四冊），他對於這一問題作了更深一層的檢討。他詳細地考察了「文章的內容」，約略把這文的時代考出了。因爲文中都載秦昭王時事，足以證明絕對不是張儀所作。又引文中左列一段史實而加以推論，也推翻了韓非作的說法。

「趙氏，中央之國也，雜民之所居也。其民輕而難用也。……悉其士民軍於長平之下，以爭韓上黨。大王以詔（國策作「詐」）破之，拔武安。當是時也，趙氏上下不相親也，貴賤不相信也，然則邯鄲不守。拔邯鄲，筦山東河間，引軍而去，西攻修武，踰華，絳，上黨，代四（國策作「三」）十六縣，上黨七十（國策作「十七」）縣，不用一領甲，不苦一士民，此皆秦有也。代，上黨不戰而畢爲秦矣。………然則是趙舉。趙舉則韓亡，韓亡則荊魏不能獨立，荊魏不能獨立，則是一舉而壞韓，蠹魏，拔荊；東以弱齊燕，決白馬之口以沃魏氏，是一舉而三晉亡，從者敗也。大王垂拱以須之。………霸王之名可成。而謀臣不爲，引軍而退，復與趙氏爲和。夫以大王之明，秦兵之强，棄霸王之業，地曾不可得，乃取欺於亡國，是謀臣之拙也。」

這毫無疑問地是秦昭王四十七年白起破趙於長平，四十八年聽范雎之謀，「割韓垣雍，趙六城以和」時候的事，故爾容氏說：

「從上引的「初見秦」一段看，明是秦昭王時事。中間累稱大王，所謂「大王以詔破之」，「大王垂拱以須之」，可證確爲秦昭王時人所說的。………稱秦昭王作大王的，就是與昭王同時的人，斷不會爲始皇十三年入秦的韓非所說。」

這樣又把韓非說從根本推翻了，確實是很犀利的一個抉發，比較起一向的人所說的韓非忠於韓，不應入秦即勸秦「舉韓」，或與「存韓篇」相矛盾

的那些心理上的富於蓋然性的證據，自然是可靠到無算。

「初見秦」的時代，既已約略考定，其中的話「確爲秦昭王時人所說的」，那麼是不是就如沙隨程氏所說便是『范雎書』呢？沙隨程氏提出范雎來作爲本篇的作者，他的根據爲王應麟所引列的可惜過於簡略，但我相信，他大約也是見到了上引長平之役的一段，知道了是昭王范雎時事，故爾他推定爲范雎的吧。不然他這樣的結論是無法得出的。但可惜程氏的注意還欠周密，他已經觸到了時代的邊緣，而對於作者卻是規定錯了。容氏說：「初見秦篇所謂『謀臣不爲，引軍而退，復與趙運和，是謀臣之拙也』的話，都是暗指范雎的，不應是范雎書」，這眞眞是一語破的，「沙隨程氏的話」的確是「不攻自破」了。

作者既非范雎，但總得與范雎約略同時，是不是有什麼線索可以斷定爲誰的呢？容氏關於這一層是很謹愼的。他說：

「初見秦一篇的作者，既不是張儀，又不是韓非，也不是范雎，而是在昭王時，范雎稍後的一人。究竟何人，尚沒有確實的證據。或者急卒一點的會說是蔡澤，但是蔡澤是由范雎進用的，似乎初見秦時不當卽數范雎之短。總之這篇說辭，或是一位不大著名的人所作。日久失名，或附之張儀說，或附之韓非書，與「舜禹、天下之美皆歸焉，桀紂、天下之惡皆歸焉」的事情相類。」

這兒提出了蔡澤說出來，雖然採取的是否認的態度，但卻不失爲一個新的啓示。不過同在「古史辨」第四册裏面，又收集有一篇劉汝霖先生的「韓非子初見秦篇作者考」，和容氏第二篇文章的見解大抵相同，而寫得更爲扼要。容劉二氏在文字中彼此都沒有提到，不知道是什麼緣故。劉文沒有標出寫作年月（就「古史辨」而言），也不知道是誰先誰後，或者是各不相謀地所謂『英雄所見大抵相同』的吧。但是劉氏是較傾向於蔡澤說的，在這一點上與容氏稍微不同。劉氏說：

「我看本篇歷舉秦人的失策，最後說到長平之戰，連五次稱大王。可見上書時的秦王就是圍大梁和長平之戰時的秦王。我們知道這幾次戰

爭都發生在秦昭王時，可以知道這篇的著作時代必在秦昭王時。裏面又說到前二五七年圍邯鄲的戰爭的事，知道這篇必作於前二五七年以後。自這年到秦昭王之死，不過七年的功夫。這七年之中，東方說客到秦國而見於史書的，我們僅見蔡澤一人，所以假定這篇是蔡澤或蔡澤之徒所作，有最高的可能性。」

這雖然也並不是肯定了就是蔡澤，但是是從正面提出了蔡澤說的，與容氏從反面來提出的態度不同，照情理上推測，或許是劉文在前而曾爲容氏所見到的吧？假使是這樣，那麼打破了張儀說、韓非說、范雎說，而提出了蔡澤說出來的功績，便應該是寫在劉氏項下的。

二

還着容劉二氏的開拓，我曾經對於這篇文章也過細地玩味過，覺得蔡澤說也依然不正確，而有另外更適當的一個人。

先請說出我所見到的線索吧。

「初見秦」那篇文章，驟看時好像汎汎地在反對一般的合縱，這是有點迂闊的：因爲秦自惠王以來卽採取連衡政策以破當時的合縱，而且在時間的經過中，合縱的局勢已經在漸就崩潰了，何勞你這位說客再來汎汎地反對合縱呢？照道理上講來，他應該是專爲某一項緊急的事態而進說，因此我們便應該注意他在開首一說到本題時就吐露出的這一句話：「臣聞天下陰燕陽魏，連荊固齊，收韓（策作「收餘韓」）而成從，將西面以與秦强（策無「强」字）爲難」。這是點破了當時的時勢，這一句話應該是很重要的主眼。這兒對於關東六國，在字面上獨沒有提出趙國，統言「天下」，到底是誰在「連荊」，誰在「固齊」，誰在「收韓」，差不多成了一個無頭公案。因此，以前的人把這一句話便很忽略地看過了。我說是很忽略，有什麼證據呢？有的，你從對於「陰燕陽魏」的陰陽二字的解釋上也就可以看出。對這二字的解釋有兩種：國策高誘註以爲「陰小陽大」，而韓非子舊註則謂「燕北故曰陰，魏南故曰陽」。像這樣如以大小南北爲

說，那麼楚國在六國中爲最大，而且在最南，何以不說「天下陰燕陽荊，連魏固齊」呢？這不是在應該特別注意的地方而大家却沒有十分注意的證明嗎？我的看法是這兒所隱去的趙國其實就是「連荊固齊收韓」的主謀，它的地望正是「陰燕陽魏」的。再請看後文要收尾的時候的那幾句話吧：

「臣昧死願望見大王，言所以破天下之從，舉趙、亡韓，臣荊魏，親齊燕，以成霸王之名，朝四鄰諸侯之道。」

這兒便把趙國點出了。而且反過來又說：

「大王誠聽其說，一舉而天下之從不破，趙不舉，韓不亡，荊魏不臣，齊燕不親，霸王之名不成，四鄰諸侯不朝，大王斬臣以徇國。」

無論反說正說，都是把「舉趙」列在第一位的。這正足以證明在說者進說時這一次的合縱是以趙爲盟首。趙國正在打算連合關東諸侯，以與秦國爲難。但關東諸侯也並不是全部參加，而是局部合縱的形勢。何以見得呢？你看說者在言「舉趙」之外，對韓則言「亡」，對荊魏則言「臣」，而對燕齊則言「親」，便明白地透露出來了。這便是說者進說的當時，正有着這麼一次的合縱運動，除以趙爲主動之外，韓魏楚定是響應趙國的，而齊燕則採取的是中立態度，不用說是對於趙的好意中立。這是一個重要的線索。像這樣以趙爲主動，以韓魏楚爲同謀而燕齊中立的攻秦舉動，在長平之役乃至邯鄲解圍以後，秦昭王逝世之前，在史冊上是不是有可考見的呢？有的！這樣的一件事情就發生在秦昭王五十一年的五月！

我們再請翻閱史記趙世家吧。那兒在邯鄲解圍的第二年，也就是秦昭王五十一年，明明記錄着：「五月，趙將樂乘慶舍攻秦信梁軍，破之」。這在十二諸侯年表，於魏書在安釐王二十一年，言「韓魏楚救趙新中，秦兵罷」。於韓與楚，各書「救趙新中」。可見這一次的軍事行動正是趙爲主謀，而韓魏楚爲同盟，而且是承繼着邯鄲解圍的勝利餘勢而來的。信梁，據張守節「正義」，是秦將王齕的號。在這一次，王齕又是打了敗仗的。

這件史實旣有證據，那麼「初見秦」篇的絕對年代便更可以推定了。

據秦本紀，昭王五十年「十二月武安君白起有罪死。王齕攻邯鄲不拔，去，還奔汾軍」。是知邯鄲解圍在秦昭王五十年十二月。而本篇的作者卽是在這時之後，並在王齕再敗於新中之前進說的，可見「初見秦」的絕對年代便是在秦昭王五十一年的前三四個月裏面。

就這樣把本篇的絕對年代限定了，於是我們便可以得到一個斷定：蔡澤說也不能成立。

怎麼說呢？請看史記蔡澤列傳吧。蔡澤本是燕人，曾經遊歷趙國，見逐。後入韓魏，在路上又遭到搶劫，砂鍋土罐都被人搶去了。繼後「聞應侯任鄭安平王稽皆負重罪於秦，應侯內慚，蔡澤乃西入秦」。考范雎傳，鄭安平降趙在秦昭王五十年，『後二歲，王稽爲河東守，與諸侯通，坐法誅』，則在昭王五十二年。蔡澤旣在『鄭安平王稽皆負重罪」之後入秦，可見他的入秦年代是在王稽伏誅之後，卽不得早於昭王五十二年。這和「初見秦」的絕對年代不合，故爾作者爲蔡澤或其徒之說便不能成立。

三

蔡澤或其徒之說旣不能成立，本篇的作者是不是還有可以推想的餘地呢？

我認爲是有。

先且把我所想定的說出來吧，便是後來爲秦莊襄王和秦王政底丞相的呂不韋。

呂不韋初入秦的年代本有兩說，據史記呂不韋列傳是在秦昭王四十八年前。秦王政接位時年十三，逆數上去，當生於昭王四十八年的正月，不韋入秦爲子楚卽後來的莊襄王運動王位繼承權的事是敍述在秦王政誕生之前的。那麼呂不韋的初入秦應該是在昭王四十八年以前。

據戰國策則在秦昭王死後，孝文王在位的時代。按照情勢上講來，戰國策是錯了。秦昭王在位五十六年而死，孝文王卽位僅一年又去世，如除掉服喪期（據秦本紀僅一年），則在位僅僅「三日」，在這樣短促的期間

而且又有喪事，呂不韋到這時才開始活動是有點不近情理的。

呂不韋初入秦之年應該以史記本傳爲正，但本傳旣把這件事敍在秦王政出世之前，即呂不韋初入秦當在秦昭王四十八年之前，與「初見秦」篇作於昭王五十一年初的考定不合，那麼我怎能說：「初見秦」篇的作者是呂不韋呢？要解答這個疑難是可以不費事的。「初見秦」篇的文字本身裏面，並沒有『初見秦』的字樣，題爲『初見秦』只是纂錄韓非子的人任意安上的名目而已。當然文中也說到「臣昧死願望見大王」，這如標題爲『初見秦王』是說得過去的，但並不能解釋爲作者的初次入秦。再者文中已自稱「臣」，說出「爲人臣不忠當死」的話，可見說者已是秦的屬吏，故所以又說「內者量吾謀臣，外者極吾兵力」，「內者吾甲兵頓，士民病，蓄積索，田疇荒，囷倉虛，外者天下皆比意甚固」，完全是內秦而外中夏的口氣，而且把秦已經稱爲「吾」了，這便足以證明作者決不會是初次入秦的說客了。

那麼我們更應該探討，呂不韋在秦昭王五十年與五十一年之間，是不是有過入秦的事實呢？有的。呂不韋列傳恰恰敍述着有這麼一件事：

「秦昭王五十年使王齮（齕）圍邯鄲，急。趙欲殺子楚。子楚與呂不韋謀，行金六百斤予守者吏，得脫亡赴秦軍，遂以得歸。趙欲殺子楚妻子。子楚夫人趙豪家女也，得匿，以故母子竟得活。」

據此可以知道在邯鄲圍城的時候，子楚是丟下了自已的妻子，同着呂不韋逃走了。「脫亡赴秦軍」究竟是在五十年的那一月雖不得而知，但他們「遂以得歸」，應該是在邯鄲撤圍，秦兵退卻的時候，即是當年的十二月。再加上途中的時日，那麼子楚與呂不韋的回秦便得在五十一年的初頭了。這與上面所考定的「初見秦」篇的絕對年代恰好相合。因此我敢於推定「初見秦」篇的作者應該就是呂不韋，

說爲呂不韋有什麼不妥當的地方沒有呢？我感覺着絲毫也沒有。

第一，呂不韋早就在做子楚的『傅』的，他早就是秦的屬吏，故爾他儘可以稱臣而效忠，內秦而外六國，以秦國爲自己的國家。

第二，他在五十一年的入秦雖不是初次，但他的得見昭王可以是初次，甚至是一直沒有機會得見昭王。而在四十八年前初次入秦時，他僅僅是以珠寶商人的資格從事秘密活動的，那時是更沒有資格得見昭王的了。

第三，呂不韋是由邯鄲的重圍中脫出，由趙歸秦的，趙的現狀和軍事活動在他當然明瞭，這和「初見秦」篇作者的條件也恰恰相應。作者過於熟習趙國，而且秦趙當時正糾纏不清，故爾一開口便是『天下陰燕陽魏，連荊固齊，收韓而成從，將西面以與秦強爲難』，把主動者的趙竟至『心照不宣』了。

第四，怎樣『以成霸王之名，朝四鄰諸侯之道』，文中雖然沒有說及，但說到『戰者萬乘之存亡也』，又說到『戰戰栗栗，日愼一日，苟愼其道，天下可有』，可見作者並不反戰，而祇主張戒愼，與「呂氏春秋」裏面所表現的思想頗相符合。（參考拙作「呂氏春秋與秦代政治」。）

戰國時的政治主張本有三種作風，即是王道，霸道，强道。商鞅初見秦孝公的時候，先說以王道霸道，不合，後說以『强國之術』，始見信用（見史記商君列傳）。荀子也說：『王奪之（其）人，霸奪之與，强奪之地』（王制篇）。『强』是純粹的侵略政策，用現代的情形來比附，有點像法西斯主義。「初見秦」篇屢言『王霸』，而隱隱反對『强』的主張，這種思想色彩也和「呂氏春秋」的體系沒有什麼抵觸。

準上我感覺着：

一、「初見秦」篇的著作權實在是應該劃歸呂不韋，假使改收在「呂氏春秋」裏面作爲附錄，倒是更合適的。

二、題目不應該標爲「初見秦」，應該改爲「呂不韋說秦王」，或者還他個無題也可以。

三、戰國策是冠以『張儀說秦王曰』，這可見戰國策一書有漢代纂錄者的主觀見解的竄入。

四、誤收入韓非子的原因，是因爲呂不韋與韓非的時代銜接；韓非子第二篇的「存韓」，性質與「初見秦」篇相類，在秦博士官所職掌的官文

書中大率是同歸在一個檔案裏面，後來纂錄韓非子的人得到這項資料，沒有細讀內容，便糊里糊塗的弄成張冠李戴了。

五、因此韓非子一書中的各篇的著作權都應該重新審定，其中必然還有因性質相同而被誤收入的東西，例如「解老」與「喻老」便又是一個例證。這兩篇的作風和見解都不同，而且所據的老子的底本也有文字上的出入——如「喻老」引「咎莫憯於欲得」，「解老」『得』字作『利』；「喻老」引『子孫以其祭祀世世不輟』，「解老」『輟』字作『絕』。像這樣，兩篇也同樣不會是出於一個人之手。我的看法，「喻老」是韓非的東西，「解老」是佚名氏的，理由此處從略。　（三十二年十二月八日）

韓非子的思想

韓非子的思想

一

韓非子，根據漢人的分類法，是屬於所謂「法家」的，但嚴格地說時，應該稱爲「法術家」。

在秦以前，法與術有別，韓非書「定法」篇言「申不害言術，而公孫鞅言法」，韓非則是兼而言之。故可以說申子是術家，商君是法家，韓非是法術家。

什麼是法？什麼是術？

「人主之大物，非法則術也。法者編著之圖籍，設之官府而布之於百姓者也。術者藏之於胸中，以偶衆端而潛御羣臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。」（難三篇）

「申不害爲術，公孫鞅爲法。術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」（定法篇）

據此可知，法就是有成文的國法，是官吏藉以統治老百姓的法規；術就是手段，是人君駕馭臣民的權變，也就是所謂「君人南面之術」。

韓非在言法的一方面大體上是祖述商鞅，在全書中稱道商鞅的地方很多，比較詳細的有左列二項：

『公孫鞅之治秦也，設告相坐而責其實，連什五而同其罪，賞厚而信，刑重而必；是以其民用力勞而不休，逐敵危而不卻；故其國富而兵强。』（定法篇）

『商君教秦孝公以連什五，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士。孝公行之，主以尊安，國以富强。』（和民篇）

明法令設刑罰以獎勵耕戰，獎勵耕戰以富國强兵，這是商君變法的企圖。商君這位政治家是乘着時代潮流的國家主義者。但韓非子不十分滿意他。他所不滿意商君的有兩點：第一是言法有未盡。

『商君之法曰：「斬一首者爵一級，欲爲官者爲五十石之官。斬二首者爵二級，欲爲官者爲百石之官」。官爵之遷與斬首之功相稱也。今有法曰「斬首者令爲醫匠」，則屋不成而病不已。夫匠者手巧也，而醫者齊藥也，而以斬首之功爲之，則不當其能。今治官者智能也，今斬首者勇力之所加也，以勇力之所加而治智能之官，是以斬首之功爲醫匠也。』（定法）

這批評是很中肯的，但要怎樣來修正，他却沒有詳說。像這樣，商君法值得批評的地方一定還多，可惜韓非就祇舉了這一點，而他自己的法案在全書中也是沒有擬具出的。不滿足商君的第二點呢？是說他言法而不言術，便是有利於國而不專利於君。

『無術以知姦，則以其富强也資人臣而已矣。及孝公商君死，惠王即位，秦法未敗也，而張儀以秦殉韓魏。惠王死，武王即位，甘茂以秦殉周。武王死，昭襄王即位，穰侯越韓魏而東攻齊，五年，而秦不益一尺之地，乃成其陶邑之封。應侯攻韓八年，成其汝南之封。自是以來，諸用秦者皆應穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。商君雖十飭其法，人臣反用其資，故乘强秦之資數十年而不至於帝王者，法雖勤飭於官，主無術於上之患也。』（定法）

張儀，甘茂，穰侯魏冉，應侯范睢之徒，是不是毫無功於秦，都是秦國的

『姦』?這是另外一回事。而商君言法不言術，以國家爲本位而不專以君主爲本位，有類現代的採取責任內閣而不主張君主專制，從這節的批評中，明白地可以看出。故商君與韓非雖被同列於法家，兩人畢竟頗有不同的。

其在申子便有『術』的提出，這其實是倡導於道家，老聃發其頭，而申不害擅其用。韓非子底本家無寧是這一派。韓非與申不害同是韓國人，年代雖不相及，而韓非的幼年應該是呼吸在申不害所遺留下的空氣裏面，這使他不能不受着根本的影響。韓非書中屢次引用申子，正表明其衣鉢相承，但韓非也是不滿意於申子的。他批評申子也有兩點：第一是申子言術而不定法：

『申不害，韓昭侯之佐也。韓者晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生，先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令，則道之；利在新法後令，則道之；利在故新相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣。故託萬乘之勁韓，七十年而不至於霸王者，雖用術於上，法不勤飾於官之患也。』（定法）

第二點是言術而術有未盡：

『申子未盡於術也。申子言，「治不踰官，雖知不言」。「治不踰官」，謂之守職也，可。「知而弗言」，是謂過也。人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，則人主尚安假借矣？』（同上）

根據以上所舉的批評，可知韓非確是把申子與商君二人綜合了，而且更向前推進了一大段。這所綜合的並不限於申子與商君，如從遠源上說，應該是道家與儒家。而在行程底推進上則是參加了墨法。法家導源於儒，商君主張的耕戰其實也就是孔子的『足食足兵』，而法與禮在本質上也並沒有多麼大的差別。術家導源於老，在下面當得更加申述。韓非把這兩家綜合了起來，向他所主張的絕對君權上去使用。絕對君權的主張已經就是

墨子『尙同』的主張，所謂『一同天下之義：上之所是亦必是之，上之所非亦必非之。上同而下不比』。而『以一國目視』，『以一國耳聽』的多設耳目之術，更是墨子所發明的。「尙同」篇中有着明顯的證據，

『古者聖王，唯而(能)審以尙同，以爲正長，是故上下情請爲通。上有隱事遺利，下得而利之。下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千里之外，有爲善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。數千里之外，有爲不善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而罰之。是以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢爲淫暴。曰：天子之視聽也神！先生之言曰：非神也，夫唯能使人之耳目助己視聽，使人之吻助己言談，使人之心助己思慮，使人之股肱助己動作。助之視聽者衆，則其所聞見遠矣。助之言談者衆，則其德音之所撫循者博矣。助之思慮者衆，則其謀度速得矣。助之動作者衆，即(則)其舉事速成矣。故古者聖人之所以濟事成功，垂名於後世者，無他故異物焉，曰：唯能以尙同爲政者也。』(尙同中)

『聖王皆以尙同爲政，故天下治。何以知其然也？於先生之書也，大誓之言然。曰：『小人見姦巧，乃聞。不言也，發，罪鈞』。此言見淫辟不以告者，其罪亦猶淫辟者也。故古之聖王治天下也，其所差論以自左右羽翼者皆良。外爲之人，助之視聽者衆。故與人謀事，先人得之，與人舉事，先人成之；光譽令聞，先人發之。唯信身而從事，故利若此。古者有語焉，曰：一目之視也，不若二目之視也。一耳之聽也，不若二耳之聽也。一手之操也，不若二手之强也。夫唯能信身而從事，故利若此，是故古之聖王之治天下也，千里之外有賢人焉，其鄉里之人皆未之均聞見也，聖王得而賞之。千里之外有暴人焉，其鄉里未之均聞見也，聖王得而罰之。故唯毋以聖人爲聰耳明目與？豈能一視而通見千里之外哉？一聽而通聞千里之外哉？聖王不往而視也，不就而聽也，然而使天下之爲寇亂盜賊者，周流天下無所重足者，何也？其以尙同爲政善也。是故子墨子曰：凡使民尙同者，愛民不疾，民無可使。曰必疾愛而使之，

致信而持之，富貴以道（導）其前，明罰以率其後。爲我若此，雖欲毋與我同，將不可得也。」（尚同下）

這樣說話體的文章，紀錄得過於冗長，扼要地說，便是做人君的人要使天下的人都同上層的意旨一致，主要是在多設耳目。怎樣去多設耳目呢？便該發動人民告密。告密的有信賞，不告密的有重罪。於是人民都「恐懼振動惕慄」，人主也就「神」起來了。這種說法在墨子書中驟看去頗像民主政治，而其實祇是特務網羅。不信，你請看這些話一落到韓非手裏便寫得是怎樣乾脆。

「明主使天下不得不爲己視，使天下不得不爲己聽。故身在深宮之中，而明照四海之內。」（姦劫弑臣）

「匿罪之罰重而告姦之賞厚也，此亦使天下必爲己視聽之道也。」（同）

「至治之國，善以止姦爲務。……然則去微姦之法奈何？其務使之相規（窺）其情者也。然則使相窺奈何？曰蓋里相坐而已。禁尚有連於己者，理不得相窺，惟恐不得免。有姦心者不令得，窺者多也，如此，則愼己而窺彼。發姦之密，告過者免罪受賞，失姦者必誅連刑。如此，則姦類發矣。姦不容細，私告任坐使然也。」（制分）

「明主之治國，衆其守而重其罪。」（六反）

這就是「以一國目視」，「以一國耳聽」的術，也就是早爲墨子所發明了的術。墨子發明了而申子未及採用。商君採用了連坐相告之法，但韓非說他「徒法而無術」，主要的原因大約是商君以國家的富强爲本位，而韓非是以君主的利害爲本位，所以要遭這樣的歧視的吧。當然，術也不僅限於這一種，此外還有一些更精微奧妙的東西。

韓非個人在思想上的成就，最重要的似乎就在把老子的形而上觀，接受了墨子的政治獨裁的這一點，他把墨子底尊天明鬼，兼愛尚賢，揚棄了，而特別把尚同非命，非樂非儒的一部份發展到了極端。非命是主張强力疾作的，韓非全書是對於力的謳歌。你聽他唱罷：

『古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。』（八說）

『上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。』（五蠹）

『力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。』（顯學）

這可不够明朗嗎？這『上古』，『中世』，『當今』，叠次繼承，固然是一種史觀，但同時也是戰國時代的三種政見的鼎立，所謂王道，霸道，强道。荀子王制篇：『王奪之人，霸奪之與，强奪之地』，意思是說：『講王道的爭取人民，講霸道的爭取與國，講强道的爭取土地』，也就是這兒所說的『亟德』，『逐智』，『爭力』了。儒家是主張王道的，它是採取着人民本位的立場，乘着奴隸制度解紐，想在政治上表現一番新猷，然而又不敢露骨地說出，故祇好託諸遠古，就儼然『王道』在古時眞正已經實行過的一樣。當然，稀薄的史影是有點的，原始社會底形態那便是儒家託古改制的根據了。託古既成，一般人習以爲常，便轉化而爲故實，故在孟子上也說：『五霸，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也，今之大夫，今之諸侯之罪人也』，由王而霸，由霸而强，不是主張，而祇是歷史了。

據史記商君列傳，商鞅初見秦孝公的時候先說以帝王之道，秦孝公只打磕睡；繼說霸道，漸感興趣；最後說明『强國之術』，便立見採用了。雖然在王之上還加了一個帝，但在霸之下確有一個强。韓非呢便是把這『强國之術』發展到了盡頭的。

韓非蔑視『文學』；非薄『技藝』；把『綦組錦繡刻畫』認爲『末作』，該加以禁制，把『優笑』與『酒徒』等量齊觀，不得『乘車衣絲』；無疑是『非樂』底發展，和儒家的敦尚詩書樂舞，重視黼黻文章的觀念相爲水火。韓非在自成其一家言之後，道家墨家雖均在詆毀，然而對於儒家却詆毀得最爲厲害。這些傾向都是由墨子點的火，經過了韓非底煽揚，一直到秦代的焚書坑儒才得它們的結果。

然而韓非思想，在道家有其淵源，在儒家有其瓜葛，自漢以來早爲學者所公認，而與墨家通了婚姻的一點，却差不多從未被人注意。但其實就

在較小的節目上，他和墨家的瓜葛關係，我們都是可以尋檢出來的。例如韓非主張『明主之吏，宰相必起於州部，猛將必發於卒伍』（顯學），這在問田篇本來是田鳩的主張。

『徐渠問田鳩曰：臣聞智士不襲下而遇君，聖人不見功而接上，今陽成義渠，名將也，而措於屯伯（註一），公孫亶回，聖相也，而關（官）於州部，何哉？

『田鳩曰：此無他故異物，主有度，上有術之故也。且足下獨不聞楚將宋觚而失其政，魏（？）相馮離而亡其國？二君者，驅於聲詞，眩乎辯說，不試於屯伯，不關於州部，故有失政亡國之患。由是觀之，夫無屯伯之試，州部之關，豈明主之備哉？』

田鳩是墨家鉅子，秦惠王時入秦，三年不得見，後轉入於楚，楚王悅之，與以將軍之節入秦，因見秦王（見呂氏春秋首時篇）。在楚時曾與楚王論墨子之學可以『不辯』，說出了不願使人買櫝還珠的那個膾炙人口的比喻的，也就是他。（見外儲說左上）漢書藝文志作田俅，爲書三篇，列於墨家。

這位墨家鉅子，其名其說既兩見韓非書中，可見他的書是早爲韓非所揣摩過的。『宰相必起於州部，猛將必發於卒伍』，分明是他的主張，而爲韓非所蹈襲了。這主張本來是時代使然。在奴隸制解紐的期中，世卿襲祿的制度逐漸崩潰了下來，成爲了『將相本無種』的時代。但在過渡期間的戰國，舊制度還有充分的惰力，新制度還未獲得普遍的施行，故爾有人能使宰相官於州部，名將措於屯伯，便荷有先驅者的榮名，而爲田鳩譽爲『主有度，上有術』了。『主有度，上有術』，就從這樣簡單的一句話裏面，不也可以知墨家後學也在講『度』，講『術』的嗎？

二

註一　原書作『毛伯』據顧廣圻校改。

韓非是絕頂的聰明人，他的頭腦異常犀利，有時犀利得令人可怕。請讀他的『說難』『難言』（註二）那些文章吧，那對於人情世故的心理分析是怎樣的精密。就是那不十分爲人所注意的『亡徵』篇，把一個國家可以滅亡的徵候，一直列舉出了四十七項。他那樣的不厭煩，不屈撓，不急躁的，分而又分，析而又析，但只用簡單的文體，一串貫的「可亡也」，『可亡也』，『可亡也』，像海裏的波浪一樣，一波接一波，一浪疊一浪，不息氣的捲地而來，轟隆一聲打下崖岸，成爲粉碎，又回捲而逝。這和屈子的『天問篇』可以匹美，我認爲是不媿爲一篇奇文章的。他所分析的各項，正確與否是另外一回事，而他那樣的分析手腕，出現在二千多年前，總不能不說是一個驚異。

韓非是這樣的一位天才或鬼才，而又生具公子底身分，使他採取了君主本位的立場，故他對於『術』便感覺着特殊的興趣。他的書中關於術的陳述與讚揚，在百分之六十以上。自然，現存的『韓非子』，有好些並不是韓非底作品，因而在徵引之前應該有一番嚴密的關於資料本身的批判。例如「初見秦」本是呂不韋底東西，我另有專文論及，又例如「有度」篇說到齊楚燕魏之亡，全是韓非死後的事，其非韓非所作，也早爲胡適博士所揭發了。（註三）有人根據『有度』篇的『奉公法，廢私術』一語，以爲韓非是排斥『術治主義』的，和申子爲『正面之敵』，（註四）那是從出發點便弄錯了。

註二 「難言」篇一開首便說「臣非非難言也，所以難言者」云云，容肇祖疑非韓非所作，以爲『首句「臣非非難言也」，就是說難言，故接云「所以難言者」。首非字不是韓非之名可知』。（「古史辨」四，第六六九頁）這是沒有讀懂「也」字，所以生此異說，其實「也」讀爲耶，開首一句是應該加問號的。（「臣非非難言也？」）

註三 「中國哲學史大綱」卷上，三六五頁。

註四 梁啓超「先秦政治思想史」二三四頁。

術是運用之妙存乎一心的東西，玩弄起來，似乎很不容易摩捉。韓非自己也說過：「明主之行制也天，其用人也鬼」（八經，因情），非天非鬼的人眞是不好亂談了。不過，無論是怎樣神秘的東西，已經寫成文字，有了跡象，我們總可以追求得一個大概的。多設耳目的一項已經敍述過了，此外還有一些重要的大綱，似乎也不外下列的七種：

1.權勢不可假人；

2.深藏不露；

3.把人當成壞蛋；

4.毀壞一切道德觀念；

5.厲行愚民政策；

6.罰須嚴峻，賞須審慎；

7.遇必要時不擇手段。

要打個淺近的比譬吧，人君就須得像一匹蜘蛛，耳目的特種網是蜘蛛網，這個便是人君的威勢所籍，有了這架網，做人君的還須得像蜘蛛一樣，藏匿起來，待有餌物時而繼之以不容情的宰割。

「明主者使天下不得不爲己視，使天下不得不爲己聽，故身在深宮之中而明照四海之內。而天下弗能蔽弗能欺者何也？闇亂之道廢而聰明之勢興也。故善任勢者國安，不知因其勢者國危。」（姦劫弒臣）

這面耳目網就是「聰明之勢」，再加上其他的法與術便湊成爲「威嚴之勢」，這是非常重要的東西，不僅有關於國家之安危，而且要想混一天下，統治中國，實在完全離不了它。有了它，雖是平庸的人也可以宰制天下，沒有它，縱然是大聖賢大豪傑也不能統治三家。會用它的時候，你便安富尊榮，儘可以作威作福；不會用它的時候，你就苦身焦慮，也難免遭弒遭刦。

「凡明主之治國也，任其勢。」（難三）

「萬乘之王，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也，威勢者人主之筋力也。」（人主）

「民者固服於勢，勢誠易以服人。」（五蠹）

「有材而無勢，雖賢不能制不肖。」（功名）

「以身爲苦而後化民者，堯舜之所難也。處勢而驕下者，庸主之所易也。將治天下，釋庸主之所易，道堯舜之所難，未可與爲政也。」（難一）

「無棰策之威，銜橛之備，雖造父不能以服馬；無規矩之法，繩墨之端，雖王爾不能以成方圓；無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯舜不能以爲治。」（姦劫弑臣）

「抱法處勢則治，背法去勢則亂。……棄隱括之法，去度量之數，使奚仲爲車不能成一輪；無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家。」（難勢）

韓非所這樣重視的勢被我把它比成蜘蛛網雖然有點近於褻瀆，但韓非自己却愛把它比成車上的馬。

「國者君之車也，勢者君之馬也，夫不處勢以禁誅擅愛之臣，而必德厚以與下齊行，以爭民，是皆不乘君之車，不因馬之勢，釋車而下走者也。」（外儲說右上）

「國者君之輿也，勢者君之馬也，無術以御之，身雖勞猶不免亂；有術以御之，身處佚樂之地，又致帝王之功也。」（同上）

這樣看重權勢，不是一位極端的主權論者嗎？然而在近代的研究家中却有着恰恰相反的認識，梁任公便是這樣的一位代表。不嫌累贅，且把他的意見介紹在下邊吧。

梁氏有「先秦政治思想史」一書，對於先秦的政治思想分爲人治主義，法治主義，術治主義，勢治主義四種，而以爲韓非是法治派而非勢治派，其說如次：

「術治主義者，亦人治主義之一種也。勢治主義，其反對人治之點與法治派同，而所以易之者有異。愼子蓋主勢治之人也，其言曰：

「堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢

位之足恃，而賢智之不足慕也。」（韓非子難勢篇引）

韓非子駁之曰：

「夫勢者非能必使賢者用已，而不肖者不用已也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者衆，而以威勢濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。………夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。………今曰堯舜得勢而治，桀紂得勢而亂，吾非以堯舜爲不然也，雖然，非一人之所得設也。夫堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也；桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也。………此自然之勢也，非人之所得設也。若吾之言，謂人所得設也。」（難勢篇）

淺見者流，見法治者之以干涉爲職志也，謂所憑藉者政府權威耳，則以與勢治混爲一談。韓非此論，辯析最爲謹嚴。蓋勢治者正專制行爲，而法治則專制之反面也。勢治者，自然的惰性之產物，法治則人爲的努力所創造，故彼非人所得設，而此則人所得設也。是法與勢之異也。」（原書三百三十四頁至六頁）

這把韓非的面貌簡直是完全畫錯了，對於韓非的全書沒有作通盤的檢點，自然是錯誤之源，而更加主要的原因却是把「難勢」篇根本沒有讀懂。

「難勢」篇的結構分爲三大段，主要是對於愼到學說即貴「勢」的辯護而非駁斥。第一段引愼子學說的提綱，作爲辯難的公案。

「愼子曰：飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與螾蟻同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕而位卑也。不肖而能服於賢者，則權重而位尊也。堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子能亂天下，吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也，身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以詘賢者也。」

第二段『應愼子曰』以下是反對愼子者的言論，便是所謂『難』，大意是說勢固然必要，但須有賢者乘之則天下治，如以不肖者乘之則天下反亂，不能夠『釋賢而專任勢』；故『以國爲車，以勢爲馬，以號令爲轡，以刑罰爲鞭策，使堯舜御之則天下治，桀紂御之則天下亂』。這是儒家式的主張，是韓非所假託；但這決不是韓非自己的主張，我們不要把它混同了。再請看第三段『復應之曰』以下便明如觀火。

『復應之曰』的一段，開始是『其人以勢爲足恃以治官，客曰必待賢乃治，則不然矣』，結尾是『奚可以難乎道理之言乎哉？客議未及此論也』，中間便是對於『客議』的駁斥。從全篇的文字結構上看來，毫無疑問地所謂『其人』是指愼到，『客』是指『應愼子曰』的人，『復應之』的『之』也就是指的這個『客』。『復應之曰』以下才是韓非自己的主張，他是極力在替愼到辯護，而對於尙賢的見解加以駁斥的。

博學能文的梁先生，不知道何以竟把這樣的文字都弄錯了。他所引的『韓非子駁之曰』云云，前半是『客議』，是反愼到者的詰難，後半才是難文，是反對反愼到者的辯論，兩者是極相反的東西，而梁先生却眞把它們『混爲一談』了，眞眞是有點令人出乎意外。

讀懂了『難勢』，你可以知道像韓非子正是一位極端的勢治派，他正是極力主張『專制行爲』而爲『法治之反面』的人。他的主張不用說也是『自然的惰性之產物』；因爲韓非子是韓之諸公子，他的身分是不免限制了他的主張的。

在韓非看來，勢有自然之勢，有人爲之勢（『人之所得設』），堯舜生而在上位，桀紂生而爲王者，這是自然之勢，爲人力所無可如何。而他和愼到所主張的是人所設定之勢，便是所謂參設耳目的『聰明之勢』，任法用術的『威嚴之勢』，有了這樣不必等堯舜來天下才治，而却一定要等桀紂來天下纔亂，所以以中庸之材便可以平治天下。他的辯論是很犀利的，然而毫不折扣的是詭辯。因爲關於中庸之材一得到無限制的權勢的使用，那是人人都可以成爲桀紂的這一點，他的腦細胞可惜是停止了作用的。

權勢旣設，這是爲人主者所「獨擅」的東西，絕對不能夠與臣下相共，與臣下相共便是太阿倒持，結果便會爲天下所劫弒。

『權勢不可以借人，上失其一，臣以爲百。』（內儲下）

「夫以王良、造父之巧，共轡而御，不能使馬，人主安能與臣共權以爲治？以田連、成竅之巧，共琴而不能成曲，人主又安能與臣共勢而成功乎？」（外儲右下）

權勢絕對不可假借，它是所謂「國之利器，不可以示人」。老子的這句話自然也就是韓非思想的淵源之一，他在『喻老』篇和「內儲說下六微」篇中，兩處返復加以詮釋，足見得他把這件事情看得如何的重大，不妨把兩處的詮釋並列在下邊吧。

〖喻老〗

「勢重者人君之淵也。君人者勢重於人臣之閒，失而不可復得也。簡公失之於田成，晉公失之於六卿，而邦亡身死。

故曰「魚不可脫於深淵」。

賞罰者邦之利器也。在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以爲法。君見罰，臣則益之以爲威。人君見賞而人臣用其勢，人君見罰而人臣乘其威。

故曰「邦之利器，不可以示人。」

〖六微〗

勢重者人主之淵也，臣者勢重之魚也。魚失於淵而不可復收也。

古之人難正言，故託之於「魚」。

賞罰者利器也。

君操之以制臣，臣得之以擁主。

故君先見賞，則臣鬻之以爲法；君先見罰，則臣鬻之以爲威。

故曰「國之利器，不可以示人。」

把勢重喻爲淵，人臣喻爲魚，照常識上說來，有點撇扭，究竟是不是老子的原意無由斷定，但韓非之作這樣解釋則可毫無問題。而『國之利器不可以示人』事實上也就是「權勢不可以借人」的母型了。由這兒所導引出的術之一，便是權勢一定要獨擅。「三守」篇的人主的三守是（1）祕密，（2）

獨擅，(３)自爲；「外儲說右下」篇的治臣三術是(１)持勢，(２)獨斷，(３)忍痛。推重權勢的結果流而爲專制獨裁，那是必然的結論。

三

韓非在「史記」本與老莊申不害同傳。申子之學既「本於黃老而主刑名」，慎到也「學黃老道德之術」，而韓非「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」，離先秦不遠的司馬遷，他的這些評述應該是有根據的。韓非書中本有「解老」與「喻老」二篇，所解所喻首同於今本老子。但近來有人疑這兩篇不是韓非所作，因而懷疑韓非學說也未必本於老子，這問題是值得討論的。「解老」與「喻老」在我看來可能不是一個人所作，因爲這兩篇的筆調，思想，對於老子語的解釋都不相同，甚至連所引用的底本也有文字上的出入。因而與儒家思想太接近的「解老」一篇大約可以除外，而在思想體系上與「六微」篇及韓非全書相符合的「喻老」，實在是無法除外。

老子學派的「君人南面之術」，在「主道」與「揚權」二篇是表現得極其酣暢的。這兩篇差不多通體是韻文，想見作者寫它們時是怎樣的躊躇滿志，近來也有人疑它們不是韓非所作，但理由僅是「這兩篇的文體和五蠹顯學諸篇不類」（註五）。這根據是很薄弱的。「韓非子」本是韓非文集，並不是嚴整的有系統的整套著作，所作之文既非一時，所用之體也並不一致，譬如我今天寫散文，明天可以寫詩，一時可以用文言，一時也可以用白話，難道根據一面便可以斷定體例不同的另一面不是我的作品嗎？用韻文著書，是戰國中葉以來一種相當普遍的風尚。人君「須執一以靜」，「無爲於上」，廢去智巧的這種主張，和呂氏春秋「審分覽」等篇，即用語也有相同的地方，更不必等到「漢初的道家」才能說出 認「主道」「揚推」二篇出於「漢初的道家」者，實在是本末顚倒的看法。

註五 容肇祖說，見「古史辨」四，第六六四頁。

中國古代隨着奴隸制的成立，大奴隸主——人君的權位隆重了起來，投射到天上去便成爲唯一神的上帝。在春秋中葉以後，奴隸制漸就崩潰，大奴隸主的權勢降落了，上帝也因而失掉了威嚴，代替上帝的出現了老聃所倡導的本體——『道』，這種觀點，起初本是反既成的階級統制的，然在時間的經過當中，聰明的統治階級的殘餘卻又反過來利用這個道以爲階級統治的新的護符了。在前天子是上帝的兒子，即是以人君的投影作爲人君的父親，現在叛逆的『道』既把上帝的虛影掩蓋了，事情很單純，從新認一個父親就是。因而『道』便又担荷了太上皇的使命。人君是須得體『道』的，『道』底氣派是怎樣，人君便該得怎樣。在前是天的兒子的『天子』，現在是『道』底體現者的『有道之王』，也就是本體的化身了。只消換上一套新名詞，王權於是又得到絕對的保障。

道是唯一無二的，所以人君也自當獨立自恃。——『道無雙，故曰一，是故明君貴獨道之容』（揚權）。從這兒找出了絕對獨裁的根據。

『自恃毋恃人。』（外右下）

『人之爲己者不如己之自爲也。』（同）

『相爲則責望，自爲則事行。』（外左上）

『立國用民之道，能閉外，塞私，而上自恃者，王可致也。』（心度）

『明主之道，在申子之勸獨斷也。申子曰：獨視者謂明，獨聽者謂聰，能獨斷者故可以爲天下王。』（外右上）

道是虛靜寂寥的，人君也自當深藏不露——『道在不可見，用在不可知。虛靜無事，以闇見疵』（主道）。從這兒發展出絕對的祕密主義。

『明主其務在周密。』（八經，參言）

『函其跡，匿其端，下不能原。去其智，絕其能，下不能意。保吾所以往而稽勾之，謹執其柄而固握之。……不謹其閉，不固其門，虎乃將存。不愼其事，不掩其情，賊乃將生。』（主道）

『主上不神，下將有因。』（楊權）

『明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困。』（八經

，因情）

在理論的演進上當然不免有些矛盾的地方。道旣然是虛靜無爲的，那麽體道的人便應該恬淡無私——莊子的人生理論便是向這個方向發展的，而在申韓之流的法家卻發展到獨裁自恃去了。韓非雖也在提說『無爲』——『人君無爲於上，羣臣竦懼乎下』（主道），但這『無爲』是『不親細民，不躬小事』（外右下），是『治吏不治民』（同），『恃術不恃信』（外左下）。他也在談去智去巧，但他所說的是捨去露在外間的智，而運用心裏的智，即所謂『大智若愚』——說穿了，也就是他所愛用的一個字——『詭』，詭到極端的詭。這種矛盾，就在老子本身已經是表露着的。我們根據今本「老子」來說，凡他所說的道大抵是一種宏大無私的觀念體，其自身說不出有什麽打算，但一說到『德』上來，『德』是體道者的功能，那便全盤是出於打算。譬如他曉得說『知善之爲善斯不善矣』，而卻要『知其雄守其雌，知其白守其黑』。至於先予後取之類的顯然出於陰謀詭計的話，更可以不用說了。老子自身都是這樣，韓非更把這矛盾推進了，又何得而不恬然自適呢？韓非是韓國的公子，他是站在統治者立場的人，爲了要擁護自己的立場，就有天大的矛盾都可以自圓其說的。

「道」的出現，本初本不是專爲帝王之便而設的。照『道者萬物之始』（主道）的定義說來，則萬物旣都是道的表相，似乎萬物都可以成爲體道者。莊子是這樣看的，在他看來，從人的立場說任何人都可以和道混合，便是任何人都可以成爲『博大眞人』。然而在韓非這樣的法家，道旣成爲人君的護符，體道者是只能限於人君的。因而道也就和萬物不同了——『道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於燥濕，君不同於羣臣』（揚權）。本來是爲了打破奴隸時代的等級觀而生出的渾沌的東西，到這兒又分明生出了等級。這也是一種學說的發展，但不用說是應乎當時的統治者地位的相當巧妙的運用。這運用很自然地又發展而爲壟斷。只有帝王是體道者，便祇有帝王可以虛靜無爲，其他的人便都不准。『君臣不同道』（揚權）。一切的臣民都該受王者驅使奴役，

凡有不願受驅使奴役的，如像許由、務光、伯夷，叔齊之類的隱士，『上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取，……或伏死於窟穴，或槁死於草木，或餓餓於山谷，或沉溺於水泉』（說疑），這些都是該殺的。還有『世之所謂烈士者，離衆獨行，取異於人，爲恬淡之學，而理恍惚之言』（忠孝），這些也是該死的傢伙。因而連那種學說都成了罪惡。『恬淡，無用之敎也，恍惚，無用之言也。……人君必事君養親，事君養親不可以恬淡之人；必以言論忠信法術，言論忠信法術不可以恍惚。恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也』（忠孝）。眞眞的澈底的『只准州官放火不許百姓點燈』主義。主要的該是在打莊子，但連法家的老祖宗——老子也推翻了。專倚仗形式邏輯的人會以爲這是一個大矛盾，從這兒旣看出韓非是反老莊，那麼所有「解老」、「喩老」、「主道」、「揚權」諸篇便愈見不是韓非的作品了。然而事實是並不那麼簡單的。

四

老子毫無疑問是韓非思想的源泉，但也並不是唯一的源泉。韓非在先秦諸子中爲最後起，他的思想裏面攝收有各家的成分，無論是作爲親人而坦懷地順受，或作爲敵人而無情地逆擊。對於老子思想雖然也逆擊了它，而主要的還是順受的成分爲多。對於儒家的態度便是兩樣，那主要的是無情的逆擊，而祇走私般地順受了一些。

韓非攻擊儒家的態度在先秦諸子中恐怕要算是最猛烈的。雖然我們知道原始法家出於儒，但他對此並不感謝。我們再根據史記，也知道他曾『與李斯俱事荀卿』，是荀子的門人，而在他的書中並不曾稱述過他的這位老師。僅僅有兩處泛泛地提到，其中有一處是有問題的：『燕子噲賢子之而非孫卿』（難三），於事無徵，於時過早，這位孫卿不必就是荀卿；另一處見顯學篇：

『自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。』

（顯學）

這兒所說的『孫氏之儒』當然便是荀卿子之徒，整個「顯學」篇是罵儒家和墨家的，而罵儒的成分要佔百分之七十，荀子當然也就在被罵之列了。他們的學說是『愚誣之學，雜反之辭』，是亂天下的根本，這當然是在斥罵老師，根據荀子的理論『言而不稱師謂之畔，教而不稱師謂之倍（背）』（大略篇，與此相類似之語亦見呂氏春秋尊師篇），韓非無疑是荀卿的叛逆徒了。

大約古時候研究學問的人也是有兩種態度的，一種是為學習而研究，另一種是為反對而研究。或者韓非的研究儒家，師事荀子，也正如我們之研究敵情，法官之研究罪犯那樣吧。韓非對於儒家的理論很有研究是毫無問題的，他抱的是全面反攻的態度，務必要屠其徒，火其書而後快。凡是儒家的東西差不多沒有一樣不受嚴厲的反對。君位繼承上的禪讓說是大成問題的，征誅說也同樣，在他看來，禪讓征誅不外就是劫弒，而堯舜湯武也就是『姦弒劫臣』。

『舜逼堯，禹逼舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者人臣弒其君者也。』（說疑）

『堯舜湯武，或反君臣之義，亂後世之教者也。堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君，湯武為人臣而弒其主，刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。』（忠孝）

但是禪讓這種制度並不是儒家的創說，而是原始社會或未開化民族中的一種普遍存在的民主殘形，這在韓非也是知道的，而且說得比任何人都還要明白曉暢。

『上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木為巢以避群害，而民悅之，使王天下，號之曰有巢氏。』

『民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民悅之，使王天下，號之曰燧人氏。』（五蠹）

這或許也只是轉述當時學者間的口碑，所謂有巢氏和燧人氏的這種聖人或

神性的英雄並不必有，「而民悅之使王天下」，王位是由人民選舉出來的這種民約論的見解，確實是道破了原始社會的事實。儒家是根據這種事實把它誇大了起來，發揮為『選賢舉能』的禪讓說，公平地看來，是站在人民立場的對於父子相承的奴隸統治權的革新理論。絕對主張君權的韓非當然忍受不了。而要反對這種理論，較合理的辦法，自然是應當承認論敵所根據的事實，因為事實是最大的威力，無可抵抗的；而對於這事實卻加以別種的看法。簡捷了當地說，便是曲解。而且曲解的原則也最好是根據論敵所根據的原則，所謂『以子之矛攻子之盾』，這正是韓非最拿手的好戲。儒家倡導禪讓說，目的是在『變』，好罷，我就把『變』這枝矛來攻打你禪讓說的盾。世道是在變的，適於古代的不必適於今，『今有構木鑽燧于夏后氏之世者必為鯀禹笑矣，有決瀆於殷周之世者必為湯武笑矣，有美堯舜湯武禹之道於當今之世者必為新聖笑矣』（五蠹）。簡單一句話歸總，便是不合時宜，反動！結論呢？

『聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。』（同上）

這是多麼冠冕堂皇呀！有這演變的根據，你堯舜禪讓的那種原始落後的玩藝兒算得什麼呢!?你那套簡單透頂的東西，絲毫也值不得讚美。我替你戳穿吧！其所以有那種玩藝兒的產生，是因為古時候的生活太苦，做帝王的人所過的生活還趕不上看門頭兒，所以什麼人都能夠讓得來。你堯舜又有什麼稀奇呢？在現今，世道是變了。你就要叫一個縣官讓位，都是不可能的事了。

『古者丈夫不耕，草木之實足食也，婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。……堯之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麑裘，夏日葛衣，雖監門之養不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒臿以為民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者是去監門之養而離臣虜之勞也。古傳天下是不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，

薄厚之實異也。……事異則備變。上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力』。

這種議論，在「五蠹」篇中很是暢所欲言地敍述着，而在「八說」篇中也有同樣的敍述：

『古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力，古者寡事而簡備，樸陋而不盡，故有珧銚（銚鎒）而推車者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者，然則行揖讓，高慈惠，而道仁厚，皆推政也。處多事之時，用寡事之器，非智者之備也。當大爭之世，而循揖讓之軌，非聖人之治也。故智者不乘推車，聖人不行推政。』

那邊所說的「上古」，「中世」，「當今」，約略相當於現今所說的原始社會，奴隸社會，封建社會。韓非去古未遠，他對於古代的這種劃分是正確的。只他是主張君主本位的人，在由奴隸統治轉化爲封建統治的過程中，他所強調的是要旣存的奴隸主蟬蛻而爲封建主，與那種人民本位的選賢舉能的辦法不兩立。連『縣令』的世家權都要替它辯護，帝王的世襲制當然要視同神聖了。

在他的想法，帝王是無須乎賢者能者的，只要有法有術，就是中庸的人都可以充任，甚至就是桀紂也不要緊。他明白地說着「恃術而不恃信』（外左上），「上法而不上賢』（顯學），「不賢而爲賢者師，不智而爲智者正』（主道）。做主上的人只要你有辦法，有手腕，儘可以驕奢淫逸也沒有多大問題；反過來，假如你沒有辦法，沒有手腕，你就不驕奢淫逸也不見得可以保持你的地位。——「有術之主，信賞以盡能，必罰以禁邪，雖有駁行，必得其利。』（外左下）「有術而御之，身坐於廟堂之上，有處女子之色，無害於治。無術而御之，身雖瘁臞，猶未有益』。(外左上)

有威就要用，不用是你自己倒霉；有福就要享，不享是你自己造孽。

『虎豹必不用其爪牙。而（則）與鼷鼠同威。萬金之家必不用其富厚，則（與）與監門同資。有士之君，說人不能利，惡人不能害，索人欲畏重己，不可得也。』（八說）

「夫虎之所以能服狗者爪牙也，使虎釋其爪牙而使狗用之，則虎反服於狗矣。人主者以刑法制臣者也，今君人者釋其刑法而使用之，則君制於臣矣。」(二柄)

「虎豹之所以能勝人執百獸者，以其爪牙也。當(黨)使虎豹失其爪牙，則人必制之矣。今勢重者人主之爪牙也，君人而失其爪牙，虎豹之類也。」(人主)

虎豹在韓非子的意念中似乎是超人一樣的動物，可以說是「超獸」。後世稱虎爲「山中之王」，大約也就是從韓非思想的實踐所得到的印證吧。虎豹之有爪牙，在你做人做狗的弱者雖然說它們殘暴，然而此正是虎豹之所以能爲「山中之王」。桀紂之有勢重，在你做奴隸做百姓的人雖然怨恨，然而此正桀紂之所以成其爲「新聖」。

做人君的既然儘可以不賢不智，甚至驕奢淫逸，做人臣的也當然不要你具備什麼仁義道德，只要能够用來作爲壓制人民的工具的，便是能員，便可以置之高位。——『治法之至明者，任權不任人』(制分)，『有道之主，不求淸潔之吏，而務必知之術』(八說)。人格是不要的，只要工具，只要『狗』。

君臣的關係，在韓非有兩種看法，一種是看成牧畜，另一種是看成買賣。看成牧畜是舊式的看法，即是奴隸制時的因襲觀念，他愛說「明君之畜其臣也」云云(見「愛臣「與「二柄」等)那樣的話，便是說君之有臣如牲畜犬馬 最坦白地是比之如「畜烏」。

「明主之牧臣也，說在畜烏。——馴烏者斷其下翎，則必恃人而食，焉得不馴乎？夫明主畜臣亦然。令臣不得不利君之祿，不得無服上之名，焉得不服？」(外右上)

你看他這樣是把人當成人在看待的嗎？這當然是舊式的，但另一種買賣式的看法，却十分新鮮而徹底。「臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市，君臣之際非父子之親也，計數之所出也」(「難一」)。從算盤上來看出君臣，這不用說是雇傭關係底反映，確實是另一個時代的新觀念。在韓非

當時，雇傭關係在社會上是已經建立了，他的中書便保存有很好的證據。

「夫賣庸而播耕者，主人費家而美食，調布而求錢易者，非愛庸客也，曰如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而急耕耘，盡巧而正畦陌者，非愛主人也，曰如是，羹且美，錢且易云也」。（外左上）

就把這樣的關係，反映到君臣關係上來，牧畜的看法一變而爲買賣的看法，的確是新鮮得很。但這個新鮮的觀念卻不是韓非所發明的，除掉是社會關係的反映之外，發明的優先權屬於田鮪。外儲說右下引「田鮪教其子田章曰：主賣官爵，臣賣智力」，這更說得直捷了當。田（鮪御覽八百二十八引作田修），大概是齊國的人吧，時代想不會離韓非太遠。

無論看成牧畜，或看成買賣，總之是在打算盤，沒有什麼仁義道德可講。君既是虎豹，臣也就應該甘心做爪牙，只要把百姓鎮壓得着，攫取他們的血汗與生命，那就國富兵强，主安位尊，而天下太平了。故爾說：「君不仁，臣不忠，則可以霸王矣！（六反）」，「君通於不仁，臣通於不忠，則可以王矣」（外右下）。眞是澈底得可怕！不過這兒的「臣不忠」卻須得註釋，這並不是做臣的敢於「不忠」，而是只要你化成機械，照着命令行事，無須乎什麼忠不忠的說法。不用說照着道家慣用的邏輯，「不忠」也就大忠了。「有使人不得不愛我之道，而不恃人之以愛爲我」（姦劫弑臣）。同樣，便是有使人不得不忠我之道，而不恃人之以忠爲我。你就要「不忠」吧，你也不敢不忠。忠非出於自意識，故謂「臣通於不忠」。

這些見解很明顯地和儒家作正面的反對，但要說韓非沒有直接受儒家的影響嗎？卻又不是那樣。他在骨子裏是把荀子的「法後王」和「性惡」說作爲現實的根據而把自己的學說建立了起來。性惡說和道體現本來是不調和的，但道是全，物是偏，「道旣不同於萬物」，不調和也就應該不調和了。法後王與體道說也是不調和的，但道是萬變不息日日翻新，有這一「變」，不調和也就正成爲大調和了。好在韓非的目的是在利，並不一定要講理，祗要這樣講有利，便萬事亨通，那倒不管你有理沒有理。有理而

無利，你就有理又怎麼樣？沒有理而有利，我就沒有理你又把我怎麼樣？『秀才遇着兵，有理說不清』，韓非是主「力」的人，是一個偉大的兵，他的「力」就是理，利就是理，詭辯就是理。

他是把一切的人看成壞蛋的，所謂『君人南面之術』的一道秘訣，也就是要把一切的人看成壞蛋。所以一切的人都不可信，『人主之患在於信人，信人則制於人』（備內）。臣下無骨肉之親固不足信，就是有骨肉之親的自己的妻室兒女父老兄弟也同樣的不可信，因爲這些都是「姦刧弑臣」的媒介，而其本身也可能成爲「姦刧弑臣」。請讀他的「八姦」篇吧。「凡人臣之所道（由）成姦者有八術：一曰同床，二曰在旁，三曰父兄，四曰養殃，五曰民萌，六曰流行，七曰威强，八曰四方」。同床的夫人孺子，在旁的左右近習，以及父老兄弟，是居於「八姦」的首三位的。「八經，起亂」篇也說：『亂之所生六也，主母，后妃，子姓，弟兄，大臣，顯貴』。再讀他的「備內」吧，那兒把「在同床」的第一姦說得更爲具體了。

『爲主人而太信其子，則姦臣得乘於子以成其私：故李兌傅趙王而餓主父。爲人主而太信其妻，則姦臣得乘於妻以成其私，故優施傅麗姬殺申生而立奚齊。夫以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣。

『且萬乘之主，千乘之君，后妃夫人適子爲太子者，或有欲其君之早死者。何以知其然？夫妻者非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏。語曰：「其母好者其子抱」，然則其爲之反也，「其母惡者其子釋」。丈夫年五十而好色未解也，夫人年三十而美色衰矣。以衰美之婦人事好色之丈夫，則身恐見疏賤，而子疑不爲後。此后妃夫人之所以冀其君之死者也。唯母爲后而子爲主，則令無不行，止禁無不。男女之樂不減於先君，而擅萬乘不疑。此鴆毒扼昧之所以用也。』

雖然這也是常識，卻虧他想得周到（如『男女之樂不減於先君』），也說得別透。韓非的本領本來就在這些地方見長，他能够以極普通的常識爲根據，而道出人之所不能道，不敢道，不屑道，所以他的文章，你拿到手裏

只感到他的犀利，眞是其鋒不可當，大有無可如何，只有投降之勢了。然而他這項利器是很容易給折斷的。他只是抓到一個變例便把他擴大起來成爲一般。趙王鼷姬並不是沒有那樣的人，鴆毒扼昧也並不是沒有那樣的事，但古今來究竟有幾位趙王鼷姬，有幾件鴆毒扼昧呢？你要說是因爲嚴刑峻法制止了它吧，但這樣事變卻常常發生於刑罰最嚴厲的時代與政治最專制的國家，就好像在和極端王權論者在開玩笑一樣。總之，以變例爲一般，那是詭辯，那是橫道理，充其量只能够自圓其說，但僅只自圓其說而已。

同樣，他搭擊仁義，也有他搭擊仁義的根據。他知道人是有好惡心的，好利而惡害，要使人不敢爲非作歹，那便要利用這好惡心，嚴刑以警之，信賞以誘之。——「凡治天下必因人情，人情者有好惡，故賞罰可用。賞罰可用則禁令可立，而治道具矣。」（八經）

他不相信人是可以自行爲善的，人根本是壞東西，所以須得想方法來使他不得爲惡。善惡的標準是什麼呢？有利於尊主安國的便是善，反之便是惡。國是主的國，簡單點便是以主的安全尊嚴爲唯一的標準。

「聖人之治國也，固有使人不得不愛我之道，而不恃人之以愛爲我也。恃人之以愛爲我者危矣，恃其不可不爲者安矣」。（姦劫弑臣）

「聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善者，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用衆而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢，恃自圜之木，千世無輪矣。自直之箭，自圜之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者何也？隱栝之道用也。雖有不恃隱栝，而有自直之箭，自圜之木，良工弗貴也。何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰，而恃自善之民，明主弗貴也。何則？國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」（顯學）

「自直之箭」「自圜之木」，固然是很少，乃至沒有。『自善之民』也可以說是沒有的。木箭必待隱栝而後成爲輪矢，人也必須加以人工然後

才成爲善人，這也可以說是沒有問題的。然而人並不等於木箭，隱栝之道也並不限於刑罰，而在韓非則在二者之間差不多完全畫着等號。人是有自意識的，畢竟和木箭不同，而相當於隱栝的加工最重要的是教育與學習，而在韓非差不多是完全把這些除外了。在他是除明法之外無敎育，除耕戰之外無學習，假使是有，那便是「二心私學」，那是應當剷除的。而所謂仁義道德，所謂德政，都是寬緩敗法的東西，也就是「卑主危國」的東西。——「今之世皆曰：尊主安國者必以仁義智能，而不知卑主危國者之必以仁義智能也。故有道之主，遠仁義去智能，服之以法」。（說疑）

何以見得仁義的德政便不及嚴刑峻罰的「告治」呢？自然，在好辯的韓非也不能不有他的辯論，這樣讀起來也是很犀利的。

「嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。」（顯學）

「今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉人譙之弗爲動，師長敎之弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三者加焉而終不動其脛毛，不改。州部之吏，操官兵，推公法，而求索姦人，然後恐懼，變其節，易其行矣。故父母之愛，不足以敎子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛，聽於威矣。」（五蠹）

「母之愛子也倍父，父令之行於子者十母。吏之於民無愛，令之行於民也萬父母。父母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽從，嚴愛之策亦可決矣。且父母之所以求於子也，動作則欲其安利也，行身則欲其遠罪也。君上之於民也，有難則用其死，安平則盡其力，親以厚愛關子於安利而不聽，君以無愛利求民之死力而令行。明主知之，故不養恩愛之心，而增威嚴之勢」。（六反）

「慈母之於弱子也，愛不可爲前，然而弱子有辟行，使之隨師；有惡疾，使之事醫。不隨師，則陷於刑。不事醫，則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑於死，則存子者，非愛也。子母之性，愛也。臣主之權，策也。母不能以愛存家，君安能以愛持國？」（八說）

就這樣也由極明顯的常識生發出他的大道理，使你任何人看了都只覺得是顛撲不破。但這幻術底機關也同樣是容易戳穿的，這也不外是把變例擴大而爲一般。慈母之子不必都是敗子，敗子只是子中之變例，但他卻抓着慈母有敗子便擴大而爲凡慈母之子皆敗，更擴人而爲凡人類皆敗。慈母之愛固有所窮，他抓緊着這有所窮，便擴大而爲慈母之愛無不窮。在這有所窮的地方而嚴威適足以濟之，他順手又把這嚴威底效用擴大而爲無所窮。這就是韓非子底秘訣，戳穿了仍只是一項紙老虎。同樣也可以用常識來反問一下的，慈愛是那樣有害的東西，那麼把慈愛完全除掉了會是怎樣呢？假使沒有慈母之愛，那根本可以沒有人，還不忙問你這人是善還是惡。假使沒有慈母之愛，韓非在生下來的幾天之內便可以餓死，當然不會有功夫發展出他這慈愛無用的學說了。

韓非的學說，無疑是走私式的受了荀子的影響，但他這樣的『刻激寡恩』，荀子卻不能負責。荀子倡人性惡，他的結論是强調教育與學習，目的是使人由惡而善。韓子不是這樣，他承認人性惡，好，就讓他惡到底，只是防備着這惡不要害到自己，而去充分害人。『君上之於民也，有難則用其死，安平則盡其力』盡其力是奴役，用其死是侵略，在這樣的情形之下用不着人，只需要牛馬和豺狼，因而只需要鞭策和駕御，不需要其他。

荀子法後王，那也不過是『郁郁乎文哉，吾從周』的意思，自然也就是强調教化，崇尚禮樂，敦篤政令等底歸納。教化是隨時運而進展的，禮樂行政以周化爲隆崇。而韓子眼目中的『新聖』卻就是他自己，或者就是比他年輕一輩的秦始皇。商鞅申不害自然都是他的老師，而他對於他們都不滿足——『申子未盡於術，商君未盡於法』(定法篇依顧廣圻校本)。秦，卻是他理想中的國家——『夫慕仁義而弱亂者，三晉也。不慕而治强者，秦也。然而未帝者，治未畢也』(外左上)。秦後來是『帝』了，『治』可以說是『畢』了，照韓非的理論，毫無疑問地是『巍巍乎强哉，吾從秦』了。

總之，荀子是人民本位，韓非是帝王本位，他們縱然有過師弟的關係，但他們的主張是成了南北兩極的。

五

凡人皆有我，爲人君者各利用人之「我」以爲己之「我」服務，人又誰能够泯滅己之「我」以服務于人之「我」呢？這兒自不免有衝突。一面自然要提防人專爲其己之「我」，另一方面也不能不使人之「我」有所滿足，於是刑賞之道便要費些苦心了。人是貪生怕死的，好利惡害的，人主便應該根據這種情欲，立出刑賞之道，那樣使人人在某種範圍之內得以滿足其己之「我」，而同時又不得不爲我之「我」服務。

「凡治天下必因人情，人情者有好惡，故賞罰可用，賞罰可用則禁令可立，而治道具矣。」（八經，因情）

「死力者民之所有也。情莫不出其死力以致其所欲，而好惡者上之所制也。民者好利祿而惡刑罰，上掌好惡以御民力，事實不宜失矣。」（制分）

「爲人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」（二柄）

賞以利誘，刑以害禁，賞大則誘大，刑重則禁重，因而便應當嚴刑重賞。

「賞莫如厚而信，使民利之。罰莫如重而必，使民畏之。法莫如一而固，使民知之。」（五蠹）

且賞罰所及不止一人，其目的亦非止一人，殺一可以警百，賞一可以勸萬，故刑尤宜重而賞尤宜厚。

「重刑者非爲罪人也，明主之法揆也。撥賊非治所撥也。治所撥也者，是治死人也。（註六）刑盜，非治所刑也。治所刑也者，是治胥靡也。故曰重一姦之罪而止境內之邪，此所以爲治也。重罰者盜賊也，而

註六　今本原文作「治賊非治所揆也者是治死人也」，今依下句文例校改。揆乃撥之誤，撥者去也，絕也。

悼懼者良民也，欲治者奚疑於重刑？若夫厚賞者非獨賞功也，又勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業，是報一之人功而勸境之內衆也，欲治者何疑於厚賞？』（六反）

但重刑可以無際限，因爲你殺死一個人可以用種種殘酷的方法去殺，殺死了還可以殺他的子孫親戚，株連到無窮。厚賞則不能無際限，譬如你賞一位功臣，已經使他位極人臣了，你不能够還要讓他來登自己的王位。聰明的韓非卻沒有想到天堂底利用上來，這大約是時代限制了他，因爲那時的新思潮是打破傳統的天神人鬼的觀念的，就是尊天明鬼的墨家後學，到後來在競爲詭辯的時候，也把天鬼的令牌收藏起來了。韓非在思想本質上儘管是帝王本位的反動派，而他卻掩飾得滿高明。你看，他一面雖然在說：『明王之行制也天，其用人也鬼，』他另一面卻又說：『用時日，事鬼神，信卜筮而好祭祀者，可亡也』（亡徵），『龜筴鬼神，不足以舉勝，左右背鄉，不足以專戰，然而恃之，愚莫大焉』。（飾邪）

厚賞既不能無際限，因而賞便必須審慎，不能與重刑同一步驟。故所以有時候又說：『刑勝而民靜，賞繁而姦生。故治民者，刑勝，治之首也，賞繁，亂之本也』（心度）。故用賞過（重）者失民，用刑過（輕）者民不畏。有賞不足以勸，有刑不足以禁，則國雖大必危』（飾邪）。因此，重刑與厚賞雖然每每對待而言，而事實上重刑是主體，厚賞是陪襯，韓非的根本用意是要以嚴刑期於無刑，甚至是要以重罰期於無賞。

『古之善守者，以其所重禁其所輕，以其所難止其所易。』（守道）

『公孫鞅曰「刑重其輕者，輕者不至，重者不來」。——是謂以刑去刑。（內儲上，七術）

「察君之分，獨分也。是以民重法而畏禁，願毋抵罪而不敢胥（須）賞。故曰不待刑賞而民從事矣。』（制分）

這是替君人者打好了的如意算盤，原則不外是買賣上的大利盤剝或大斗小秤。然而韓非儘管聰明，而人也並不盡都是傻瓜，禁愈嚴而民愈偷，對於重刑論者是一個刻削的諷刺。因而便有所謂『陰姦』發生出來了。自然，

聰明的韓非也又有他的一套懲治『陰姦』的辦法。

公開出來的刑賞是法，但有不便公開出來的部分則便歸於術的範疇。這裏是還有好多蹊蹺的。

『官襲節而進，以至大任，智也。其位至而任大智者，以三節持之：曰質，曰鎭，曰固。親戚妻子，質也。爵祿厚而必，鎭也。參伍責怒，固也。賢者止於質，貪饕化於鎭，姦邪窮於固。忍不制則下上，小不除則大。誅而名實當，則徑（誅）之。生害事，死傷名，則行飮食，不然而與其讎，此謂除陰姦也。』（八經，起亂）

這一節怕是講『術』裏面的最精微的地方吧。有才能的人做官到了盡頭不能再陞了，持以『三節』之外，最後便是明殺，暗殺，或用毒，或假手於人。像這樣的謀略，露骨地用文字表現出來，令人不能不佩服韓非的神經似乎是鋼鐵鍊成的 『親戚妻子，質也。』句太簡單，可能有兩種解釋：一種是厚禮對手的親戚妻子，而在實事上作爲人質，使他有所顧慮不敢背叛；另一種是婚姻政策，與對手結爲親戚，使之得妻生子，形成一條血肉底紐帶。大約兩種意思都是包含着的吧？這是最蠢本的辦法，對於『賢者』自不得不如是，而獨於就是這種『賢者』每每是礙手礙脚的，讓他活着吧不方便，殺掉他吧沒有名目，對不住，這樣的人也就只好使他寃枉一下了。所謂『勢不足以化，則除之。——賞之譽之不勸，罰之毀之不畏，四者加焉不變則除之』（外右上）的，大抵也就指的這種人了。

殺人都不擇手段，做事當然也不擇手段。——『法立而有難，權其難而事成則立之。事成而有害，權其害而功多則爲之。無難之法，無害之功，天下無有也』（八說）。一切都以功利爲前提，而且是人主本位的功利。所以只要於人主有利，什麼壞事都可以做，什麼壞人都可以用。——『有道之主不求淸潔之吏，而務必知之術』（八說），『雖有駁行，必得其利』（外左下）。

事實上韓非所需要的人只有三種：一種是牛馬，一種是豺狼，還有一種是獵犬。牛馬以耕農，豺狼以戰陣，獵犬以告姦，如此而已。愚民政策

是絕對必要的。

『明主之國無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。是故境內之民，其言談必軌於法，動作者歸之於功（農），爲勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵强。』（五蠹）

不准有法外的文書，不准談歷史，不准弄技藝，所有一切文學技藝，賢能烈俠之士，甚至大聖顯學，都和『優笑酒徒』，『卜筮，視手，埋狐蠱，爲順辭』之屬同例，都是些『二心私學，反逆世者』，應該『禁其欲，滅其跡而不止』，應該『禁其行，破其羣，以散其黨』。這樣的議論，在「詭使」，「六反」，「八說」，「五蠹」，「顯學」諸篇中反復申說得淋漓盡致。這幾篇都是波瀾壯闊的文章，是不便分割徵引的，但爲參證的便利起見，姑且摘錄幾節在下邊吧。

『先爲人而後自爲，類名號言，汎愛天下謂之聖；言大不稱而不可用，行而乖於世者謂之大人；賤爵祿，不撓上者謂之傑；下漸行如此，入則亂民，出則不便也。上宜禁其欲，滅其迹而不止也。又從而尊之，是教下亂上以爲治也。……倉廩之所以實者，耕農之本務也，而綦組錦繡刻畫爲末作者富。名之所以成，城池之所以廣者戰士也，今死之孤饑餓乞於道，而優笑酒徒之屬，乘車衣絲。賞祿所以盡民力，易下死也，今戰勝攻取之士勞而賞不沾，而卜筮，視手，埋狐蠱爲順辭於前者日賜。…夫陳善田利宅，所以勵戰士也，而斷頭裂腹，播骨乎原野者無宅容身，身死田奪，而女妹有色，大臣左右無功者，擇宅而受，擇田而食。賞利一從上出，所以善制下也，而戰介之士不得職，而閒居之士尊顯。上以此爲教，名安得無卑，位安得無危？夫卑名危位者，必下之不從法令，有二心私學，反逆世者也。而不禁其行，不破其羣，以散其黨，又從而尊顯之，用事者過矣。』（詭使）

『不事力而衣食則謂之能，不戰功而尊則謂之賢。賢能之行成，而兵弱，而地荒矣。……故行仁義者非所譽，譽之則害功；工文學者非所用，用之則亂法。』（五蠹）

『斬敵者受賞，而高慈惠之行；拔城者受爵祿，而信廉愛之說；堅甲厲兵以備難，而美薦紳之飾；富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士；廢敬上畏法之民，而養遊俠私劍之屬；舉行如此，治強不可得也。』（同上）

『磐石千里不可謂富，象人百萬不可謂強。石非不大，數非不衆也，而不可謂富強者？磐石不生粟，象人不可使距敵也。今商官技藝之士亦不墾而食，是地不墾，與磐石一貫也。儒俠無軍勞而顯榮者，則民不使，與象人同事也。夫知禍磐石象人，而不知禍商官儒俠，爲不墾之地，不使之民，不知事類者也。』（顯學）

『博學辯智者如孔墨，孔墨不耕耨則國何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻則國何利焉？……錯法以道（導）民也，而又貴文學，則民之所師法也疑。賞功以勸民也，而又尊行修，則民之產利也惰。夫貴文學以疑法，尊行修以貳功，索國之富強，不可得也。』（八說）

六

「五蠹」篇是韓非晚年的作品，那裏面說到『周去秦爲從，期年而舉，衛離魏爲衡，半歲而亡』，都是秦始皇即位前後的事。周之亡在莊襄王三年，即始皇即位前一年，衛之亡當卻指始皇六年，『五國共擊秦，秦拔魏朝歌，衛從濮陽徙野王』（史記六國年表）時事，下距韓非之死，（十四年）僅七八年。故「五蠹」「顯學」諸篇實可視爲韓非的晚年定論。他的文體固定，思想也成熟了。他是綜合了先秦諸子，而又完全揚棄着先秦諸子。「顯學」篇專打儒墨，「忠孝」篇底『恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也』，打倒道家。名家更是他一向所不表示好感的——『人主之聽言也不以功用爲的，則說者多棘刺白馬之說。……言有纖察微難而非務也，故季（眞）惠（施）宋（鈃）墨（翟）皆畫筴也』（外左上）。甚至如管仲商鞅孫子吳起爲主張耕戰富強說的祖宗，而要蒐藏他們的書也在必須禁止之列了。

『境內之民皆言治。藏管商之法者家有之，而國貧；言耕者衆，執耒者寡也。境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之，而兵愈弱；言戰者多，被甲者少也。故明主用其力不聽其言，賞其功必禁無用。』（五蠹）

就這樣在韓非所謂『法治』底思想中，一切自由都是禁絕了的，不僅行動自由當禁（『禁其行』），集會結社底自由當禁（『破其黨以散其衆』），言論出版底自由當禁（『滅其跡，息其說』），就連思想底自由也當禁（『禁其欲』）。韓非自己有幾句很扼要的話：『禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事』（說疑），這實在把一切禁制都包括盡致了。

關於他的『禁其言』，或許有人要執異議，以爲他主張參伍以聽，綜核名實，似乎並不是完全禁止言論。是的，這兒是有一道言論之門開闢着的，然而只是一道告姦之門，告姦之外便沒有言路嗎？表面上是有，你聽他說吧：

『羣臣陳其言，君以其言授其事，事以責其功。功當其事，事當其言則賞，功不當其事，事不當其言則誅。明君之道，臣不得陳言而不當。』（主道）

『爲人臣者陳其言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言則賞。功不當其事，事不當其言則罰。故羣臣，其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰功不當名也。羣臣，其言小而功大者亦罰，非不悅於大功也，以爲不當名也，害甚於有大功，故罰。故明主之畜臣，不得越官而有功，不得陳言而不當。越官則死，不當則罪。』（二柄）

你看，這是多麼厲害，看你還有什麼人敢來說話！他所要求於進言者的，要人人都是預言家，所預言的要和未來的事恰恰相當，說不中固不行，說中了而或大或小也不行，四條之中有三條是死路，誰還敢來冒險瞎闖這條生路呢？更何況只要不言也就是一條生路！所以在韓非底『法治』裏所容許的言論，歸根便只有告姦的言論，這是無所謂中不中，也無所謂大或小，條條都能生路，條條都有獎品。於是乎其它的『二心私學』也就更

不敢搖唇鼓舌了。

韓非就是這樣一位極權主義者，他的議論實在足以使歐洲中世紀的麥迦威理（ Macchiavalli, 1469—1527）減色，而使德國的超人尼采也當淪爲弟子。秦始皇畢竟有眼力，讀到了他的書便五體投地，——「人或傳其書至秦，秦王見孤憤五蠹之書曰：嗟呼，寡人得見此人與之游，死不恨矣！」（史記韓非傳）這傾慕是何等的殷切！同學的李斯介紹了他，秦王竟用兵力去威脅韓國，公然也就把韓非逼索到了手。韓非入秦應該是他飛黃騰達的時候了，因爲他向來是崇拜秦國的人。

「夫慕仁義而弱亂者三晉（韓趙魏）也，不慕而治強者秦也，然而未帝者，治未畢也。」（外左上）

「彼明法則忠臣勸，罰必則邪臣止。忠勸邪止而地廣主尊者，秦是也。群臣朋黨比周，以隱正道，行私曲，而地削主卑者，山東（六國）是也。亂弱者亡，人之性也。治強者王，古之道也。」（飾邪）

「治強易爲謀，弱亂難爲計，故用於秦者十變而謀稀失，用於燕者一變而計稀得。非用於秦者必智，用於燕者必愚，蓋治亂之資異也。」（五蠹）

韓非可以說正合了自己的希望，被秦王請進了『易爲謀』的治強之秦，然而卻不幸他的法術早爲他的同學李斯所暗算了。一句莫須有的罪狀「非之來也，未必不以其能存韓也，爲重於韓也」（存韓篇），便使他陷進了他自己所最得意的「行飲食」的毒穽。

有些好學者，愛說韓非忠於韓，實有心爲「存韓」之謀，其實那是上了李斯的當。韓非毫無疑問是有心用秦的，看他譖姚賈於秦王便可以知道。戰國策，載『四國爲一將以圖秦』，姚賈出使四國，『絕其謀，止其兵』，被封千戶，以爲上卿。韓非卻表示不滿，在秦王面前說他是「梁監門子，嘗盜於梁，臣於趙而逐」，揭發別人的陰私，專作人身攻擊，這正是韓非的告姦主義底實踐，也是他的公子身分底表露。監門之子，曾爲大盜，曾爲逐臣，何礙不可以爲用？韓非自己不正主張「有道之主不求清潔

之吏」的嗎？無怪乎他反而被姚賈所反噬，而更爲李斯所暗害了。

韓非雖然身死於秦，但他的的學說實爲秦所採用，李斯，姚賈，秦始皇，秦二世，實際上都是他的高足弟子。秦始皇底作風，除掉迷信方士，妄圖長生之外，沒有一樣不是按照韓非底法術行事的。焚書坑儒底兩項大德政正好是一對鐵證。焚書本出於李斯底擬議，其議辭和令文，不僅精神是採自韓非，就連字句都有好些是雷同的。

『古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯（儒？）並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人各善其所私學，以非上之所建立。今皇帝幷有天下，別黑白而定一尊，私學而（乃）相與非法教。人聞令下則各以其學議之。入則心非，出則巷議。夸主以爲名，異取以爲高，率臣下以造謗。如此弗禁，則勢降乎上，黨與成乎下　禁之便。』

這差不多完全是「詭使」，「六反」諸篇底提要，而禁令底八條：『一、史官非秦紀皆燒之；二、非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之；三、有敢偶語詩書者棄市；四、以古非今者族；五、吏見知不舉者與同罪；六、令下，卅日不燒，黥爲城旦；七、所不去者醫藥卜筮種樹之書；八、若欲有學法令，一以吏爲師。』除掉第七項之外，不更全部是「無書簡之文以法爲教，無先王之語以吏爲師」底擴充嗎？

坑儒是所謂『破其黨而散其羣』的最徹底的實幹，那可不用多費筆墨了。

就是秦二世那位寶貝皇帝也是把「五蠹」篇讀得爛熟的。史記李斯傳，載陳涉吳廣發難時，李斯數欲請間諫二世，而不見允許，反被二世責問道：

『吾有私議而有所聞於韓子也。曰：堯之有天下也，堂高三尺，采椽不斲，茅茨不翦。雖逆旅之宿不勤於此矣。冬日鹿裘，夏日葛衣，粢糲之食，藜藿之羹，飯土簋，啜土鉶，雖監門之養不觳於此矣。禹鑿龍門，通大夏，疏九河，曲九防，決停水而致之海。而股無胈，脛無毛，手足胼胝，面目黎黑，遂以死於外，葬於會稽。臣虜之勞不烈於此矣。』

這所稱道的韓子語，略見今本「五蠹」篇，已引見前，雖然字句間有出入，

但也不好斷定是二世背錯，還是後人抄寫脫了。總之，二世是有家學淵源的人，在這段責問語中表示得很明白。李斯底「恐懼書對」也一連兩下引用韓子曰：『慈母有敗子而嚴家無格虜』，『布帛尋常，庸人不釋，鑠金百鎰，盜跖不搏』。前者見「顯學」篇，僅上下倒易而『格』本作『悍』；後見「五蠹」篇，『搏』本作『掇』。這些小小的差異，正證明李斯出於暗記而未查書。秦代君臣都是把韓非書讀得透熟。——由此可以知道，韓非之學，實在是有秦一代底官學，雖然行世並不很久，而它對於中國文化所傳播的毒害是不可計量的。然而中國現特的學者每愛把近代歐美的法治主義和韓非思想『混爲一談』，不僅沒有懂得韓非，沒有看清歷史，而且還有可能再貽大害於當世，這是我們所不能不辯駁的。

我並不否認韓非是一位了不起的文章家，也不否認他的權謀底深刻。正因爲他是文章家，他可能有美妙的畫皮來掩飾他的權謀底可怕。像「姦劫弒臣」篇裏左列的一段話便是很可以使人迷戀的辭令。

『聖人者審於是非之實，察於治亂之情者也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救羣生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，衆不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患。』

醉心韓非的人會以爲這是理想的救世者底態度，會據此以爲韓非辯，但是假如我們從全盤的思想體系來考察，用不着說，不外是偶一使用的幌子而已。不過也有人說這篇不是韓非的東西！因爲提到『聖人』，而且文末有「厲憐王」的一段，在戰國策和韓詩外傳中均作爲荀卿報春申君的書。而在我看來，却不能說一定不可靠；即使「厲憐王」一段眞是荀卿的信札，也可能是抄纂『韓非子』時，錄書人的錯誤。

「問田」篇裏還有一段比這說得還要更加動人。有一位叫棠谿公的，認爲明法講術是危身之道，勸他不要再講法術。韓非回答他道：『竊以爲立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之

害，知明夫身，而不見民萌之資利者，貪鄙之為也。臣不忍嚮貪鄙之為，不敢傷仁智之行」。看他這抱負，顯然是以救世主自命了，他是不憚患禍，不避死亡而專為人民利益的，或許也怕不是欺心之論也，因為無論是怎樣的明君察士，沒有人民你也「霸」不起來。奴隸主雖然剝削奴隸，但何嘗又不愛惜奴隸？牛馬也要有草吃才能耕作的，主人衣豐食足，牛馬底草秣也才可以有足够的分量。極端君權論者的韓非，他腦裏所懷抱的「救羣生」，「利民萌」是應該作如是觀的，「民智之不可用，猶（直）嬰兒之心也。……故舉事而求賢智，為政而期適民，皆亂世之端」（顯學）。「人主者明能知治，嚴必行之，故雖拂於民心，必立其治」（南面），要這樣才是他的本色。　　　　（三十三年一月二十日）

由周代農事詩論到周代社會

由周代農事詩論到周代社會

周代的詩歌裏面有好幾篇純粹關於農事的詩，我現在先把那些詩的篇名分列在下邊：

風……七月

雅……楚茨　南山　甫田　大田

頌……臣工　噫嘻　豐年　載芟　良耜

我在十三四年前寫「詩書時代的社會變革與思想上的反映」（見「古代社會研究」）的時候，對於這些詩曾經作過一番檢討，但那時我對於古代史料還沒有充分的接觸，感情先跑在前頭去了，因此對於這些詩的認識終有未能滿意的地方。這些詩，對於西周的生產方式是很好的啓示，如認識不够，則西周的社會制度便可成爲懸案。現在我更要費些工夫來，盡可能客觀地，實事求是地，對於它們再作一番檢點。

第一：「噫嘻」

「噫嘻成王，既昭假爾。率時農夫，播厥百穀。駿發爾私，終三十里。亦服爾耕，十千維耦。」

「成王」，毛傳訓爲「成是王事」，鄭箋訓爲「能成周王之功」，完全是講錯了。照文法結構上看來，成王分明是一個人，而且是詩中的主格，當即周成王是毫無疑問的。魯詩序以爲「康王孟春祈穀於東郊，以成

于配享之詩」，大約以「成」為謚故以定之於康王。但是，古時候並無謚法，凡文武成康昭穆恭懿等，都是生號而非死謚，彝器有獻侯鼎，其銘文云：「惟成王大𠦪，在宗周，賞獻侯𨷉貝，用作丁侯尊彝」，分明在王生時已稱「成王」。此外生稱邵王，穆王，恭王，懿王之例已被發現，及到春秋中葉齊靈公時的叔夷鐘和庚壺也都生稱靈公。謚法大抵是在戰國中葉才規定的，此事初由王國維揭發，繼由余加以補充，業已成為了定論。（註一）前人不明此例，故在古書上的王公名號每多曲解，如孟子書中的梁惠王齊宣王滕文公之類均以為死後追稱，其實並不是那麼一回事。

這裏的「成王」，斷然無疑的還是在生時的周成王，做詩的人當得是周室的史官，是在對着一些田官說話。翻譯成白話時便是說：「啊啊，我們的君子周成王既已經召集了你們來，要你們率領着這些耕田的人去播種百穀。趕快把你們的耕具拿出來，在整個三十里的區域，大大地從事耕作吧，要配足一萬對的人才好」。——「駿發爾私」的「私」字，注家均解為「私田」，這是所謂「增字解經」，其實只是指各人所有的家私道具，而且可能也就是「耜」字的錯字。從詩的層次上說來，是應該這樣解釋的。

照着我這樣解釋，這首詩便成為了研究周代農業的極可寶貴的一項史料，可以作為一個標準點。詩明明是作於周成王時，周初的農業情形表現得異常明白。農業生產的督率是王者所躬親的要政之一；土地是國家的所有，在作着大規模的耕耘；耕田者的農夫是有王家官吏管率着的。這情形和殷代卜辭裏面所表見的別無二致。

（一）「戊寅卜賓貞：王往以眾黍于囧。」（卜辭通纂第四七三片）

（二）「乙巳卜㱿貞：王大令眾人曰：𦡖田，其受年。十一月。」（殷契粹編第八六六片）

（三）「貞：叀（維）小臣令眾黍。一月。」（卜辭通纂第四七二

註一　詳見王國維「遹敦跋」（全集「觀堂集林」卷十八）及拙著「謚法之起源」（「金文叢考」卷五）。

片）

（四）「丙午卜𡧊貞：「令」眾黍于囗。」（卜辭通纂別錄二）

在文字上雖然有繁有簡，有韻文和散文的不同，但實質上是完全相同的。譬如我們如把「噫嘻」一詩簡單化起來，便是「成王命田官率農夫耕種」，如此而已。在卜辭裏雖然表示殷王每每直接和「眾人」發生關係，但也每每間接由「小臣」或其他同身分的人，這「小臣」就等於周代的田官（別的詩稱爲「保介」或「田畯」），「眾人」呢不用說也就是農夫了。「眾」字在卜辭作「日下三人形」，即表示在太陽光底下勞作的人。但周王自己也每每和農夫直接發生關係，見於下述別的詩篇，而在文王當時，文王自己還親自下田收穀，周書的「無逸」篇裏面是有明證的：「文王卑服，即康（糠）功田功，……自朝至于日終昃，不遑暇食」。

第二：「臣工」

「嗟嗟臣工，敬爾在公。王釐爾成，來咨來茹：

「嗟嗟保介，維莫（暮）之春。亦又（有）何求？如何新畬？」（王咨詢）

「於皇來牟，將受（抽）厥明（萌）。明昭上帝，迄用康年。」（保介答）

「命我眾人：「庤乃錢鎛，奄觀銍艾」。」（王向眾發令）。

這詩的時代不敢定，大約和「噫嘻」相差不遠，因爲風格相同，沒有韻脚。詩中的王親自來催耕，和卜辭中王親自去「觀黍」和「受禾」的情形完全相同。首節是傳宣使的宣說，次節與三節爲王與保介的一問一答，尾節爲王給臣工的命令。「眾人」係沿殷代的稱謂，自然也就是農夫。所謂「保介」，鄭玄在此處及月令「天子親載耒耜，措之於參保介之御間」，均解爲車右，謂「車上勇力之士，被甲執兵」，但在本詩裏便講不通。呂氏春秋孟春紀注：「保介，副也」，也沒有說明是什麼官職之副。朱熹補充之，才解爲「農官之副」。但看情形應該就是後來的「田畯」，

也就是田官。介者界之省，保介者保護田界之人。全詩可譯述如下：

「啊啊，你們這些耕作的人們呀！好生當心你們的工作，國王賞識你們的成就，他親自來慰問你們來了。

「王問道：「啊啊，你們這些管田的官，在這暮春時節，你們可有什麼要求？兩歲的新田種得怎麼樣？三歲的畬田種得怎麼樣？」

「管田的官回答：「很好的大麥（牟）小麥（來）都要抽芽了。感謝老天爺照顧，年年都是有好收成的。」

「王又向着大家說：「好生準備你們的耕具呵，今年又會看到好收成的啦！」」

第三：「豐年」

「豐年，多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。

「為酒為醴，烝畀祖妣。以洽百禮，降福孔皆。」

〖譯文〗：

「年辰好呵，小米多，大米也多。到處都有高大的倉，屯積着整千整萬整十萬石的糧。拿來做燒酒，拿來做甜酒，奉祀先祖代代，使春夏秋冬的祭典都不會缺乏，祖先保佑，降下很多的福澤。」

這首詩沒有什麼可以解釋的，時代要晚些，辭句多與「載芟」相同，已經在採用韻脚了。「萬億及秭」的情形同樣表示着土地國有的大規模耕作，決不是所謂小有產者或大有產的個人地主所能企及的。

第四：「載芟」

「載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛，侯主侯伯，侯亞侯旅，侯彊侯以。

「有嗿其饁，思媚其婦。有依其士，有略其耜。俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。

「驛驛其達，有厭其傑，厭厭其苗，緜緜其麃。

『載穫濟濟，有實其積，萬億及秭。爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮。

『有飶其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之寧。匪且其且，匪今斯今，振古如茲。』

這在周頌裏面，要算是最長的一首詩，它有說到『振古如茲』的話，年代『臣噫嘻』『臣工』應該後得多了。詩從耕作說到播種，說到禾苗暢暢，說到收成良好，說到祭祀祖宗，含括着農事的一年。値得注意的是：一，『千耦其耘』和『噫嘻』篇『十千維耦』相印證，耕作的規模依然廣大。從事耕作的人有主（即王）有伯，有大夫士的亞旅，有年富力強者（『彊』），有年紀老弱者（『以』），全國上下都是在參加的。——『以』與『彊』爲對文，應當讀爲駘或騃，即是不強的人。傳統的當作僱傭講，那可講不通，被僱傭者力當強，何以乃別出於『彊』之外而成爲對立呢？當時假如已經能有僱傭存在，主伯亞旅何以還要親自參加呢？因此我的講法有些不同，還是用白話整個翻譯在下邊吧：

『除草根，拔樹根，耕地的聲音澤澤的響。有一千對人在耕呵，耕向平地，耕上坡坎，國王也在，公卿也在，大夫也在，強的弱的，老的少的，一切都在。

『送飯的娘子眞是多呵！打扮得多漂亮呵！男子們好高興呵！犂頭是鳳快的呵！今天開首耕向陽的田，準備播種百穀，耕得眞是深（函）而且闊（活）呵！

『啊，絡續的射出禾苗來了，先出土的衝得多麼高呵！苗條眞是聰駿得可愛呵，不斷的還在往上標呵！

『收穫開始了，好多的人呵，好豐盛的收成呵！屯積成整千整萬整十萬石的糧，拿來煮燒酒，拿來煮甜酒，奉祀先祖代代，使春夏秋冬的祭典都不會缺乏。

『飯是那樣的香，酒是那樣的香，眞是國家的祥瑞呵，人人的壽命都要延長。不但是現在才這樣，不但是今天才這樣，從古以來一直都是

這樣呵。』

第五：「良耜」

『畟畟良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻汝，載筐及筥。其饟伊黍，其笠伊糾。其鎛斯趙，以薅荼蓼』。

「荼蓼朽止，黍稷茂止。穫之挃挃，積之栗栗。其崇如墉，其比如櫛，以開百室。

『百室盈止，婦子寧止。殺時犉牡，有捄其角，以似以續，續古之人。』

〖譯文〗：

『堅利的好犂頭啊，今天開始耕向陽的田，準備播種百穀，耕得眞是深而且闊呵！

『有人來看望你們，背起筐子，提着籃子，送來的是小米飯，戴的笠子多別致呵。男子們的鋤頭加勁趙（平聲）起來了，加勁的在薅雜草了。

『雜草肥了田，莊稼茂盛了。割起來嘁嘁察察地響，堆起來密密栗栗的高。高得像城牆，排起來像梳子的齒，百打百間倉庫都打開了。

『百打百間的倉庫都堆滿了，大大小小的爺兒們沒有躭心的了。把這黑嘴唇的大牯牛殺掉吧，它的角是那麼彎彎的，好拿來祭祖先，祈求福澤綿延。』

這詩不用說也還是周室的情形，和「載芟」的時代大率相差不遠吧。當時的天子事實上只是像後來的一位大地主，不過他的規模更宏大得多了。「百室」斷然是倉庫無疑，爲着押韻的關係，故爾用了「室」字。「婦子」這種字面在詩中多見，周初的矢令簋也有「婦子後人永享」的字樣。但在這兒是指后妃和王子，古人素樸，在這些地方還沒有感覺着有用特殊敬語的必要。

第六：「甫田」

「倬彼甫田，歲取十千。我取其陳，食我農人，自古有年。今適南畝，或耘或耔，黍稷薿薿，攸介攸止，烝我髦士。

「以我齊明，與我犧羊，以社以方，我田既臧，農夫之慶。琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。

「曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田畯至（致）喜（饎）。攘其左右，嘗其旨否。禾易長畝，終善且有（友）。曾孫不怒，農夫克敏」。

「曾孫之稼，如茨如梁，曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。黍稷稻粱，農夫之慶。報以介福，萬壽無疆。」

「甫田」是大田，田之大一年可以取十千石，事實上怕還不止。這和「千耦其耘」，「十千維耦」相印證，足以斷定土地依然屬於公有。

「曾孫」，鄭玄以爲成王，他的根據大概是「噫嘻」吧，但奇怪的是「噫嘻」的成王卻被化解爲『維成周王之功』去了。照理總要理解得「噫嘻」的成王就是周成王，這兒的「曾孫」要解爲成王才有根據。但其實就詩的情趣看來，決不會是成王時代的作品。它在說「自古有年」，它在用琴瑟，已經晚得多了。周頌中祭神是沒有用琴瑟的，琴瑟的出現當在春秋時代。因而這位曾孫不必一定是周王；即使周王也當得屬於東周了。

『報以介福』句，前人都解「報」爲報酬，解『介』爲大，但於文理上說不過去。我的看法是「報」乃報祭之報，國語魯語：「凡禘、郊、祖、宗、報，此五者國之典祀也」。『介』字假爲匄，求也，金文中通用匄字。因而『報以介福』即是報祭先祖以求幸福。

〖譯文〗：

「晴朗呵，那廣大的田，一年要收十千石的收成。我們只把每年的陳穀拿給農夫們吃：因爲年年都是豐年啦。今天要到向陽的田地裏去，那兒有的在犂田，有的在薅草，稻子都長得很茂盛了。爲了要求神，爲了要休息，把一切壯健男子都召集攏來了。

「把我們清潔的靈盛和祭羊，拿來祭社神，拿來敬四方。我們的田

已經弄好了，是農人們的喜慶啦。彈起琴，鼓起瑟，還打起鼓，我們大家來敬田神呵，求雨水好，求收成好，求我們男男女女大家都有飯吃得飽。

『國王也親自來了，還帶着他的王妃和王子，到這向陽的田裏犒勞我們，給管田的官們送來了酒食。國王跟他的隨從，也同我們一道嘗了嘗口味。禾稻滿田都栽遍了，長得眞是好，而且好到盡頭了。國王沒有生氣，他說：農夫們眞正夠勤勉呵。

『國王的稻子要積得如像草房，如像車蓋，國王的穀堆要堆得如像島嶼，如像高山。要準備一千座倉，要準備一萬個籮筐，好拿來裝這些黃米，小米，大米，高粱。這是農夫們的喜慶啦，我們來祭先祖，祈求多福多壽，沒有盡頭。』

第七：「大田」

『大田多稼，既種既戒，既備乃事。以我覃耜，俶載南畝；播厥百穀，既庭且碩，曾孫是若。

『既方既皁，既堅既好，不稂不莠。去其螟螣，及其蟊賊，無害我田稺。田祖有神，秉畀炎火。

『有渰淒淒，興雨祈祈，雨我公田，遂及我私。彼有不穫穉，此有不斂穧，彼有遺秉，此有滯穗，伊寡婦之利。

『曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田畯至喜。來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。』

這詩的『曾孫』，鄭玄也說是成王，那是毫無根據的。和「甫田」大約是先後年代的作品罷，連詞句都有些相同。詩中最可注意的是『雨我公田，遂及我私』二句，這並不是孟子所解釋的『井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝』的那種情形，而是足以證明在公有的土田之外已經有了私有的土田，而且失掉了生產力的老寡婦，已經在做乞丐了。

『譯文』：

『廣大的田裏要多種稻子。已經把種子選好了，把家具也弄好了，一切都準備停當了。扭起我們鋒快的犂頭，今天開始去耕向陽的田土，準備播種百穀。耕得要直而且寬呀，我們只是順從國王的命令。

『稻穗颺了花，又結了子，稻子很結實而又整齊；沒有童粱，沒有秕穀。把那些吃心，吃葉，吃根，吃節的蝗虫們都除掉吧，不要讓它們害了我們的禾苗。田神是有靈有驗的，把它們用火來燒掉吧。

『天上陰陰的起了烏雲，密密的下起雨來了。落到了我們的公田，又落到我們的私田，到豐收的時候你看罷，那兒有割不完的穉稻，這兒有收不盡的割禾，那兒掉下一把稻子，這兒掉下一些穗子，都讓給寡婦們撿去了。

『國王親自走來，帶着他的王妃和王子，犒勞向陽的田地裏的人們，向管田的官們賞些飲食，國王是來祭四方的大神的，用黑的猪羊和黃的牛，加上黃米和高粱。求大神饗受，求大神賜福無量。』

第八：「南山」

「信彼南山，維禹甸之。畇畇原隰，曾孫田之。我疆我理，南東其畝。

「上天同雲，雨雪雰雰，益之以霢霂。既優且渥，既沾既足，生我百穀。

「疆埸翼翼，黍稷彧彧。曾孫之穡，以爲酒食，畀我尸賓，壽考萬年。

「中田有廬(蘆)，疆埸有瓜，是剝是菹。獻之皇祖，曾孫壽考，受天之祜。

「祭以淸酒，從以騂牡。享于祖考，執其鸞刀，以啓其毛，取其血膋。

「是烝是享(烹)，苾苾芬芬，祀事孔明。先祖是皇，報以介福，萬壽無疆。」

『信彼南山』與『倬彼甫田』同例，『信』與伸通，應當是坦直的意思。南山的山坡很坦直，夏禹王把它劃成了田。這一畝一畝的田現在由我們的主子來耕種了。曾孫大約也就是周王吧，但究竟是那一位周王，無法決定。年代和「大田」「甫田」應該是相近的。

『中田有廬』和『疆埸有瓜』爲對文，可知『廬』必然是『蘆』，就是蘆菔。（說文：「蘆、蘆菔也」。）以前的人都把這講錯了，甚至據以爲八家共井式的井田的證據。其實這猶如「南山有臺，北山有萊」（小雅）一樣，『臺』與『萊』爲對文，是莎草，並不是亭臺樓閣的臺。這兒的『廬』也斷然不是房屋廬舍的廬了。

〖譯文〗：

『坦直的呵，南山的坡，夏禹王把它畫成了田。這些高高低低的田，我們王室的子孫在耕種。我們畫出疆界，清理田坎，向南一片，朝東一片。

『天上起着一片的雲，霏霏霏霏地下着雪，回頭又下些毛毛雨。雨水是豐順的，田土都滲透了，莊稼準定會好的。

『田坎多整齊呵，黃米和高粱長得蓬蓬勃勃的。國王的稻子可以煮酒，又可以煮飯，要拿來敬神，祈求萬年的長壽。

『在田地當中有蘆菔，在田坎埂上有黃瓜，把它們剝來醃好，敬獻祖宗。求國王多福多壽，受上帝的保佑。

『祭祀的時候用清酒，牽一條紅黃色的公牛來敬獻祖宗，我們拿着大刀，剝了牛的毛，取出牛的血和油。

『有的是蒸，有的是烹，眞是香氣蓬蓬。敬神的儀式是多麼堂皇呵，祖宗是多麼光輝呵。我們報祭先祖，祈求多福多壽，沒有盡頭。』

第九：「楚茨」

『楚楚者茨，言抽其棘。自昔何爲，我藝黍稷。我黍與與，我稷翼翼。我倉既盈，我庾維億。以爲酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。

「濟濟蹌蹌，絜爾牛羊，以往烝嘗。或剝或亨(烹)，或肆或將。祝祭于祊，祀事孔明。先祖是皇，神保是饗，孝孫有慶。報以介福，萬壽無疆。

「執爨踖踖，爲俎孔碩，或燔或炙。君婦莫莫，爲豆孔庶，爲賓爲客。獻醻交錯。禮儀卒度，笑語卒獲，神保是格。報以介福，萬壽攸酢。

「我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告，徂賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既稷，既匡既勑，永錫爾極。

「禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。諸宰君婦，廢徹不遲。諸父兄弟，備言燕私。

「樂具入奏，以綏後祿。爾殽既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首：神嗜飲食，使君壽考。孔惠孔時，維其盡之，子子孫孫，勿替引之。」

這首詩在年代上比較更晚，祭神的儀節和『少牢饋食禮』相近。彼疏，鄭玄云「諸侯之卿大夫祭其祖禰於廟之禮」，雖不必一定就是這樣，但足見其禮節之晚。主祭者的『孝孫』，可能是周王，可能是那一國的諸侯，也可能是卿大夫。在春秋末年魯之三家已用『雍徹』，季氏已用「八佾舞于庭」，天子諸侯卿大夫的儀式並沒有什麼區別了。

〖譯文〗：

「很條暢的蒺藜，它老是在抽它的刺。我們是幹什麼的呢？從古以來便耕我們的地。我們的黃米長得好，我們的高粱長得高，我們的倉裝滿了，我們的穀堆有十千堆。拿來煮酒，拿來煮飯，拿來祭祖宗，拿來祭鬼神，祈求大的幸福。

「大家熱熱鬧鬧的，牽起你們的羊，牽起你們的牛，去趕祭祀吧。拿些人來剝皮，拿些人來煮肉，拿些人來陳設，拿些人來運搬，我們要在神堂前禱。我們的祭典多麼堂皇呵，我們的祖先多麼光輝呵，神靈是

要保佑的，使我們的主子有幸福。我們要報祭先祖，祈求多福多壽，沒有盡頭。

『管灶的人忙忙碌碌的，祭盤做得頂頂大。有的在叉燒，有的在油炙，主婦們都誠心誠意的，爲了賓客做了不少的碗面。大家要敬酒，你敬我一杯，我回敬一杯，禮節要周到，談笑要盡興。神靈是要保佑的呵，我們要報祭先祖，祈求多福多壽，這就是報酬。

「我們都好興奮的呵，儀式沒有差池的了，司儀的人要開始司儀了，他要宣告着：「主祭者就位。香氣蓬蓬的祭品，神靈都很喜歡，要給你一百種的幸福呵，一分一毫也不周轉。祭獻已畢，神意再宣：永遠保佑你到盡頭，福分讓你有十萬八千」。

「儀式都準備好了，鐘鼓手也都在等候着奏樂了。主祭者就了位，司儀的人開始司儀了。神靈都喝醉了，皇尸離開神位了。奏樂送尸，神靈也就回去了。管膳事的人和主婦們，都趕快把祭饌撤了。老老少少，大家都一團和氣的有說有笑。

「樂移到後堂裏去奏，大家在後堂裏享享快樂。「你們都請就席啦，不要嫌棄啦」！「那裏，好得很呵」！醉的醉了，飽的飽了，大大小小都叩頭告辭了。「神靈喜歡你們的飲食，要使你們延年益壽」。「眞是慷慨呵，眞是合時呵，一切都好到了盡頭」。「祝你們的子子孫孫，世世代代，都照着你們這樣天長地久」。』

第十：「七月」

「七月流火，九月授衣。一之，日觱發。二之，日栗烈。無衣無褐，何以卒歲？三之，日于耜。四之，日舉趾。同我婦子，饁彼南畝，田畯至喜。

「七月流火，九月授衣。春日載陽，有鳴倉庚。女執懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日遲遲，採蘩祁祁。女心傷悲，殆及公子同歸。

「七月流火，八月萑葦。蠶月條桑，取彼斧斨，以伐遠揚。猗彼女

桑。七月鳴鵙，八月載績。載玄載黃，我朱孔陽，為公子裳。

「四月秀葽，五月鳴蜩，八月其穫，十月隕蘀。一之日于貉，取彼狐狸，為公子裘。二之日其同，載纘武功。言私其豵，獻豣于公。

「五月斯螽動股，六月莎雞振羽。七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀，入我牀下。穹窒熏鼠，塞向墐戶，嗟我婦子，曰為改歲，入此室處。

「六月食鬱及薁，七月亨（烹）葵及菽。八月剝棗，十月穫稻，為此春酒，以介眉壽。七月食瓜，八月斷壺，九月叔苴，采荼薪樗，食我農夫。

「九月築場圃，十月納禾稼。黍稷重穋，禾麻菽麥。嗟我農夫，我稼既同，上入執宮功。晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。

「二之日鑿冰沖沖。三之日納于陵陰。四之日其蚤，獻羔祭韭。九月肅霜，十月滌場，朋酒斯饗，曰殺羔羊。躋彼公堂，稱彼兕觥，萬壽無疆。」

這不是王室的詩，並也不是周人的詩。詩的時代當在春秋末年或以後。詩中的物候與時令是所謂「周正」，比舊時的農曆，所謂「夏正」，要早兩個月。據日本新城新藏博士春秋長曆的研究，發現在魯文公與宣公的時代，曆法上有過重大的變化。以此時期為界，其前半葉以含有冬至之月份的次月為歲首，（所謂「建丑」）其後半葉則以含有冬至之月份為歲首（所謂「建子」）。又前半葉置閏法顯然無規則，後半葉則顯然齊整。他這個發現，是根據春秋二百四十二年間的三十七次日蝕（其中有四次應係偽誤），用現代較精密的天文學智識所逆推出來的。我們不能不認為是很有科學的根據。他根據這個發現更推論到三正論的問題。

「關於三正論的文獻，由來頗古。然由研究春秋長曆之結果，可知其斷非春秋以前歷史上之事實。余以為，蓋在戰國中葉以降將所行之冬至正月曆（「建子」）撥遲二個月改為立春正月曆（「建寅」）時，因須示一般民眾以改曆之理由，遂倡三正論而為宣傳耳。其後，因秦代施

行十月歲首曆（『建亥』），更加以漢代之宣傳，遂至認三正之交替真為上古歷史上之事實。時至今日，信者尚不乏人，此於中國上古天文曆法發展史之闡明，係累非淺，誠可謂憾事。』（註二）

所謂三正論係出於後人捏造，毫無疑問，惟造此說之時代不當在戰國中葉，而當在春秋末年。孔子已在主張『行夏之時』，是見當時對於改曆之要求已相當普遍，存世有「夏小正」一書，大概即為春秋時代之儒家所擬述的私人計劃。此種時憲早為學者間所倡導，所公認，特為政治的力量所限制，直至戰國中葉，始見諸一般的設施而已。

知道了中國古代並無所謂三正交替的事實，而自春秋中葉至戰國中葉所實施的曆法即是所謂『周正』，那麼合於周正時令的『七月』一詩是作於春秋中葉以後，可以說是毫無問題的了。

『七月』，魯詩無序，其收入詩經，大率較其它為晚。假使真是採自豳地，當得是秦人統制下的詩，故詩中只稱『公子』與『公堂』，這也可以算得是一些內證。

又詩的『一之日』云云，『二之日』云云，向來的註家都是於『日』字點讀，釋為『一月之日』，『二月之日』，但講來講去終有些地方講不通。而且既有『四月秀葽』，又有『四之日』，何以獨無一月二月三月？而五月至十月，何以又不見『五之日』至『十之日』呢？這些都是應有的疑問。十句話歸總，分明是前人讀錯了。我的讀法是『日』字連下不連上。『一之』，『二之』，『三之』，也就是現今的『一來』，『二來』，『三來』了。說穿了是很平常的事。

『九月肅霜，十月滌場』，前人亦未得其解，至王國維有『肅霜滌場說』始發其覆。

『肅霜滌場皆互為雙聲，乃古之聯綿字，不容分別釋之。肅霜猶言

註二　見新城博士著「東洋天文學研究」及「中國上古天文學」。（二書均有沈璿譯本，商務版）。

肅爽，滌場猶言滌蕩也。……九月肅霜，謂九月之氣清高顥白而已。至十月則萬物搖落無餘矣。』（註三）

『授衣』二個字，也很重要。古代對於農民應該有一定的制服，就如像現今發軍服一樣。到了『九月』（農曆七月）是應該發寒衣的時候了。

〖譯文〗：我按照農曆都提前兩個月。

『五月裏，大火星在天上流；七月裏應該發下寒衣了。一來呢，風一天一天的吹得劈裡拍拉的響。二來呢，寒氣一天一天的冷得牙齒戰。我們自已沒有衣裳，農夫們沒有粗麻布，怎麼過得冬呢？三來呢，天天要拿鋤頭。四來呢，天天要跑路。我們要帶起老婆兒女，到那向陽的田裏給送點飯去，犒勞在田地裏監工的管家。

『五月裏，大火星在天上流；七月裏應該應該發下寒衣了。春天裏天氣好的時候，黃鸝鳥兒在叫，姑娘們背着深深的籃子，走上窄窄的小路，要去採嫩的桑葉了。春天的太陽走得很慢呵，採白蒿的人很多呵，姑娘們的心裏有點淒涼，怕的是有公子們把她們帶回家去。

『五月裏，大火星在天上流；六月裏要開蘆葦花。蠶蠶的月份裏桑樹抽了條，我們要拿起斧頭去斫桑條了。嫩桑樹的葉子是多麼的柔軟呵。五月裏伯勞鳥開始叫，六月裏要動手織布了。染成青的布，染成黃的布，朱紅色的特別來的鮮，好替公子們做裙子啦。

『二月裏燕子花開花，三月裏馬蜩子開始叫了。六月裏要割稻子，七月裏要檢筍殼了。一來呢，天天要打獵，打些狐狸來，替公子們做皮襖。二來呢，天天要集合，打獵之外還要下操。打到野豬的時候，把小豬兒自已留下來，把大豬兒送給公家吃。

『三月裏螽斯開始彈琴，四月裏梭雞開始紡織了。五月裏蟋蟀兒在田地裏叫，六月裏叫進了廳堂，七月裏叫進了房門，八月裏叫到了床下了。趕快地塡地洞呵，熏老鼠呵，塞緊當北的窗孔呵，糊好門縫呵。

註三　王著「肅霜滌場說」（「觀堂集林」卷一）。

啊，我的太太，我的兒女們呵，快要過年了，我們要在房裏過活啦。

「四月裏吃山渣和櫻桃，五月裏煮梟葵和豆莢，六月裏打棗子，八月裏割稻子。稻子打來煮春酒，喝了延年益壽啦。五月裏吃南瓜，六月裏摘葫蘆，七月裏採蘇麻。摘苦菜，劈雜柴，好供應我們的耕田的漢子啦。

「七月裏修好場子和菜園，八月裏要收拾稻子進倉庫。黃米，高粱，早種的，遲種的都熟了。也有米，也有芝麻，也有大豆，也有小麥。啊！耕田的漢子們，今年的收成已經完了，該到上頭去修理宮殿了。白天得去取茅草，晚上該要綯麻繩，趕快上屋頂去修理啦，回頭又快要開始播種了。

「二來呢，天天得去鑿冷冰，鑿得叮叮𠾔𠾔的響。三來呢，天天得把冷冰抱去藏在冷的地方。四來呢，天天還得起個早，喂好小羊羔兒，用水灌韭菜。七月裏天高氣爽，八月裏開心見腸，農忙過了快活哉，吃喜酒，打羔羊，大家走上公堂去，用大杯子給國公獻壽，祈求國公萬歲，沒有盡頭。」

★　　★　　★

以上我把周代的農事詩逐一地檢查了一遍，而且翻譯了一遍。

從時代來講，周頌裏面有幾首詩最早，確是周初的東西。小雅裏面的幾篇較遲，有的當遲到東遷以後。「七月」最遲，確實是春秋中葉以後的作品。農業社會發展的進度是很遲緩的，從周初到春秋中葉雖然已經有五百年，在詩的形式上未能顯示出有多麼大的變化。詩經刪訂，是經過儒家整齊化了，固然是一個原因。而社會的停滯性卻更鮮明地表現了在這兒。後來的五言詩，七言詩，亙歷千年以上都沒有多大變化是出於同一的道理。不過在那樣徐徐的進度中卻也看得出有一個極大的轉變，便是土田的漸見分割，而農夫的漸歸私有。

在周初的詩裏面可以看出有大規模的公田制，耦耕的人多至千對或者

十千對，同時動土，同時播種，同時收穫。而收穫所入，千倉萬箱堆積得如山如嶺。這種情形只有在蘇聯的集體農場裏面，今天還可以看到，在中國是早成過去了的。要說是詩人的誇張吧，後代的詩人何以不能夠誇張到這樣的程度？事實上周代的北方詩人，誇張的性格極少，差不多都是本分的敍事抒情。因而我們可以知道，這些農事詩確實是有它們的現實背境。着眼到這兒，古代井田制的一個問題是可以肯定的。要有井田制才能有這樣大規模的耕種，也才有這樣十分本分而又類似誇張的農事詩。

井田制，我在前有一個時期否認過它。因為我不能夠找出孟子所說的：『方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝』的那種情形的實證。我曾經在「周金中的社會史觀」裏面說過這樣的話：

『井田制是中國古代史上一個最大的疑問。其見於古代文獻的最古的要算是周禮，然而周禮便是有問題的書。如像詩經的「中田有廬，疆場有瓜」或「雨我公田，遂及我私」，韓詩外傳及孟子雖然作為古代有井田的證據，但那是戴着有色眼鏡的觀察。此外如春秋三傳和王制等書，都是後來的文獻，而所說與周官亦互有出入。儒家以外如管子司馬法諸書，雖亦有類似的都鄙連里制，然其制度亦各不相同。

「論理所謂「方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝」（孟子滕文公上）的辦法，要施諸實際是不可能的。不可能的理由可以不用縷述，最好是拿事實來證明，便是在周金中有不少的錫土田或者以土田為賠償或抵債的記錄，我們在這裏面卻尋不出有井田制的絲毫的痕跡。』（註四）

我這個判斷其實是錯了，孟子所說的那種八家共井的所謂井田制雖然無法證實，而規整劃分的公田制卻是應該存在過的。周代金文里面的錫土田或以土田為貿易媒介的記錄，其實就是證明了。例如：

〖卯簋〗：『錫汝馬十匹，牛十，錫于×一田，錫于×一田，錫于

註四　拙着「中國古代社會研究」第二九九頁，「周金中無井田制的痕跡」。

隊一田，錫于戱一田。」

〖不䳢簋〗：「錫汝弓一矢束，臣五家，田十田。」

〖敔簋〗：「錫貝五十朋，錫田于敜五十田，于早五十田。」

以上錫土地例。

〖格伯簋〗：「格伯受(沽)良馬乘于倗生，厥貯(價)卅田，則析。」

以上以土田易物例。

〖曶鼎〗：「……用卽曶田七田，人五夫。」

以上以土田爲賠償例。

如以上五例均西周中葉時器，而均以一田爲單位，可知田有一定的大小。這便可以認爲井田制的旁證了。田有一定的大小固不必一定是方田，現今中國東北部還殘留着以十畝爲「一田地」的習慣，或許便是古代的孑遺，但在古代農業生產還未十分發達的時候，選擇平衍肥沃的土地作方格的等分是可能有的事，羅馬的百分田法，已由地底的發掘找到了實證了。根據安培爾（G. Humbert），魯諾曼（L. Lenormant）和加尼亞（Cagnai）諸氏之研究，其情形有如左述：

「羅馬人於建設都邑時，須由卜師（Augur）先占視飛鳥之行動以審其禨祥。卜地既吉，乃以懸規（grume, groma）測定地之中點。……中點既定，卽於此處闢一方場以建設祠廟，又由中心引出正交之縱橫二路，以此爲基綫，闢一中央四分之方形或矩形之地面，於其四隅建立界標，或以木，或以石，其次以白牛牡犢各一曳青銅之犂於其周圍啓土，當門之處則啓犂而不耕。牡犢偶於內側，土卽反於其側。所積之土墩爲墉（Marus），所成之土溝爲濠（fossa）。又其次與縱橫二路兩兩平行，各作小徑，境內卽成無數之區劃。每區以羅馬尺二百四十方尺之正方形爲定規，時亦分作矩形。」（註五）

註五　同上附錄第十六頁，譯自小川琢治博士著「支那歷史地理研究續集」第三篇「阡陌與井田」。又見司徒華德（Thones Stewart）著「羅馬史之友」去。

土田劃分的辦法也和這相同，僅僅是沒有塴濠之設，各區的丈量是有一定的。

這和周官遂人職「以土地之圖經田野造縣鄙形體之法」頗相暗合。

「凡治野，夫間有遂，遂上有徑。十夫有溝，溝上有畛。百夫有洫，洫上有涂。千夫有澮，澮上有道。萬夫有川，川上有路，以達于畿。」

像這種十進位的辦法，實和百分田法相同。周官雖然經過劉歆的改竄，但他裏面有好些是眞實的史料，我們是不能一概摒棄的。

就是錫方地的例子在金文中也有。召卣銘云：

「唯十有二月初吉丁亥，召啓進事奔走事，皇辟尹休，王自穀使賞畢土方五十里。召弗敢忘王休異，用作邵宮旅彝。」

我以前因爲摒棄方田制的想法，故對于這「賞畢土方五十里」句多所曲解，今知古實有十進位的分田法，本銘毫無疑問是賞召以畢地之土五十里見方了。

土地既有了分割，就有好些朋友認爲西周已經是封建社會。因而我從金文裏面所發掘出的一些錫臣錫地的資料，在我以爲乃奴隸社會的絕好證明者，通被利用爲支持封建說的根據。然而這是把資料的整個性分割了。銘文是從青銅器引用下來的，青銅器時代的生產技術承極原始的石器時代而來，並沒有可能發展爲封建式的生產。而農業民族的奴隸制與工商業民族的也有性態上的差異，是尤其是值得我們注意的。工商業的生產奴隸須有束縛人身自由的枷鎖或鋃鐺，農業的生產奴隸則可以用土地爲枷鎖。故爾在農業民族的奴隸制時代已有土地的分割，希臘時代的斯巴達便是這樣，我國現存的倮羅社會也是這樣。我們請看倮羅社會的情形吧。

民國廿四年四月出版的中國西部科學院特刊第一號「四川省雷馬峨屏調查記」裏面有左列的敍述：

「倮羅之視漢人猶漢人之視牛馬，爲家中財產之一部，可以鞭撻

之，而不顧殺斃之。總以不能逃逸，日就馴服爲度。……擄得之漢人若有過剩，或係同一家族，同一里居，即須轉賣遠方。……其索價之標準則如漢人之賣牛馬。身强力壯者可得銀百數十兩，次者數十兩，老者最賤，僅値數兩。小兒極易死亡，價値由數兩以至數錢，蓋與一鷄之値相差無幾。

「漢人入凉山後，即稱爲「娃子」，備受異族之賤視，極易死亡。此等漢人在一二年後自知出山絕望，日就馴服，謹愼執役，亦可自由行動，可免綑綁之苦，且可與倮夷同等起居，僅衣服飲食稍爲粗劣耳。凡倮羅家中之一切操作，如耕田，打柴，牧羊，煑飯，均由此等人任之。黑人唯袖手而食，督飭一切而已。

「在凉山中苟延殘喘之漢人，歷年既久，事事將順倮羅之意，或能先意承志爲其忠僕，則可得倮羅之歡心，特加賞識，配以異性漢人，使成夫婦，另組家庭。唯此奴隸夫婦須雙方均爲其忠僕。成婚後，即自建小屋一所，由倮羅分與田土若干，使自耕種，自謀衣食。唯須時時應候差遣，不得違誤。遇有戰事及刧掠等事，皆須躬臨陣地，爲倮羅效死力。且在年終獻豬一頭，雜酒一桶，即盡厥職。此外則無一捐稅，各方皆非常自由。其主人對之並負有極端保護之義務。……凡白夷之姓皆從其主人，其原來之漢姓名不可考。

「白夷世代相傳仍爲白夷，仍爲「娃子」，仍爲黑夷之奴隸。即能生財有道，子孫蕃衍，蔚成大族，然仍須恭順主人，絕不能踰越一步，絕不能與黑夷通婚姻。唯若其主人特加青睞，可令其照料家務，助理管轄田地房屋，較其他「娃子」地位高陞一級，稱爲「管家娃子」，氣宇自屬不凡。「管家娃子」之婚姻則仍擇「管家娃子」爲親家，又絕對不與一般白夷爲偶矣。

「白夷亦可買漢人爲奴隸，或擄漢人爲奴隸，用倮羅馴服其祖先之法虐待其苦同胞。此等被馴服之漢人即成爲白夷之「娃子」。同爲白夷，然此則稱之爲「三滩娃子」。「滩」者土語等級之意，「三滩」

者。「管家娃子」爲頭灘，普通「娃子」爲二灘，「娃子之娃子」爲三灘。三灘之婚姻對象亦爲三灘，地位最低。

『倮羅之家私，通常以「娃子」之多少定貧富之等級。所畜之「娃子」多者至三四百，可以隨意買賣。遣嫁均媵以「娃子」。「娃子」之姓名隨主人而更改。黑白夷之界限極嚴，白夷有過失，可以任被生殺予奪。命令須絕對服從。遷徙婚嫁，均唯黑夷之命令是聽。

『夷人聚族而居，自成村落。黑夷爲之領袖，白夷則出力以豢養黑夷。大部務農，其耕種方法與漢人相似。有犂有鋤，皆自漢地購來。木工石工皆自漢地擄來。鐵工亦有，然至多只能作刀鋤而已。此外尚能自製者爲紡羊毛以製氈子，壓羊毛以製氈衫，挖木爲碗，削竹爲箸，編竹爲笠而已。又能向漢地買漆以漆器具，成各種簡單花紋，其圖案皆爲倮羅所畫。土產有餘時方始出賣，多以易鹽易布或生銀。貿易仍屬以有易無，無一定之市場。常跋涉數十里，費時若干日，而交易仍未成功。』

此項調查雖未必十分詳盡，但關於倮羅社會的階層組織與生產方式，提敍述得相當扼要的。尤其值得提起的，是調查者並無唯物史觀的素養，可以免掉某一部份人認爲有成見的非難，故調查所得的結果可以說是純客觀的。這樣的社會是奴隸制，自然毫無問題，然而已經有土田的分割了。假使有土田的分割即當認爲是封建制，那麼倮羅社會也可以說是封建制嗎？這是怎麼也說不通的事。因而見西周有土田的分割即認西周爲封建社會，也眞可以說是『見卵求而時夜』了。

土田的分割如只說爲封建的萌芽或胚胎倒是說得過去的。或由錫予，或由墾闢，於公田之外便有了私田。這私田所佔的地面，大部份當得是井田以外的美地。美地在當時是無限的，而奴隸勞力的榨取也無限制，年代旣久便可能使私田多於公田，私家肥於公家，故爾弄得後來只好「廢井田，開阡陌」了。就這樣，經濟制度便生了變革，人民的身份就隨之而生了變革，奴隸便逐漸化而爲自由民了。

但在農業社會裏面的奴隸，在形式上和農奴相差不遠，即是有比較寬展的身體自由，這層我們是須得認明的。斯巴達的黑勞士（Helos），耕種奴隸，有類於農奴，早爲史家所公認。何以會有這樣的性質呢？這是因爲農產奴隸被束縛於土地，離開了土地便不能生存，無須乎強加束縛。你看，就連文化程度十分落後的倮羅不也是懂得這一點的嗎？——「漢人在一二年後，自知出山絕望，日就馴服，謹愼執役，亦可自由行動，可免縲絏之苦」，而且忠僕更可以組織家庭，分土而耕，自食其力，居然也就像自由民了。這些落後民族的現狀正不失爲解決中國古代社會的關鍵。了解得這些情形，回頭再去讀殷周時代的典籍，有好些曖昧的地方也就可以迎刃而解了。

總括地說，西周是奴隸社會的見解，我始終是毫無改變。井田制是存在過的，但當如周官遂人所述的十進位的百分田法，而不如孟子所說的那樣的八家共井，但因規整劃分有類「井」字，故名之爲井田而已。土田的分割在西周固已有之，但和倮羅社會也有土田分割的事實一樣，決不能認爲封建制。農業奴隸比較自由，可能『宅爾宅，田爾田』，有家有室，有一定的耕作地面，在形式上看來頗類農奴乃至自由民。然而在周代金文中多「錫臣」之例，分明以「家」爲單位，那是無法解爲農奴或自由民的。至於有些朋友把周代農事詩解爲地主生活的記錄，把孟子式的井田制解爲「花園的想形」，那更完全是過於自由的純粹的臆想了。

（三十三年二月十七日）

後　　敍

後　敍

關於中國古代的研究，斷斷續續地，前後費了將近十五年的功夫，自己感覺着對於古代的認識是比較明瞭了。

十五年前所得到的一個結論，周代是奴隸社會，經過種種方面的檢討，愈加證明着是正確的，只是我把奴隸制的時期更推廣了，上則殷代被劃入了範圍，下則秦代的一統被認爲最後的結束。

有了這個結論，周秦之際的一個學術高潮才能得到說明；而那個高潮期中的各家的立場和進展，也才能得到正確的了解。

我是以一個史學家的立場來闡明各家學說的眞相。我並不是以一個宣教師的態度企圖傳播任何教條。在現代要恢復古代的東西，無論所恢復的是那一家，事實上都是時代錯誤。但人類總是在向前發展的。在現代以前的歷史時代雖然都是在暗中摸索，經過曲折紆迴，却也和蝸牛一樣在前進，因而古代的學說也並不是全無可取，而可取的部份大率已溶匯在現代的進步思想裏面了。

對於人體的解剖闡明了的現代，對於猿猴乃至比猿猴更低級的動物的解剖更容易完成。誰還能羨慕猿猴有長尾，而一定要把人體的尾骶骨設法延長？誰又會看到鳥類的盲腸大有效用，而反對在盲炎時剪掉人體的蟲樣突起呢？

新儒家，新道家，新墨家等的努力，不外是想設法延長尾骶骨，反對

科學的方法而提倡八卦五行的動向，更不外是把虫樣突起認爲人類的心臟了。

是什麼還他個什麼，這是史學家的態度，也是科學家的態度。並不嫌是尾閭的尾子太長而要把它縮短一點，也不因古代曾有圖騰崇拜，而要把爬虫之類依然當成神靈。

本來還想再寫一兩章，如對於名家的批判，先秦儒家與民主氣息之類，但因興趣減衰，不願再糜費時日也。

關於名家，王國維在年青的時候早說過這樣的話：「戰國議論之盛不下於印度六哲學派及希臘詭辯學派之時代。然在印度，則足目出而從數論聲論之辯論中抽象之而作因明學，陳那繼之，其學遂定。希臘則有雅里士多德自埃利亞派詭辯學派之辯論中抽象之而作名學。而在中國，則惠施公孫龍等所謂名家者流，徒騁詭辯耳。其於辯論思想之法，則固彼等之所不論，而亦其所不欲論者也。故我中國有辯論而無名學。」（註）

這見解我認爲是正確的。只是惠施的學說存留者無幾，「天下篇」所見大一小一之說多少還有些學術價值，而支離滅裂純作觀念遊戲的公孫龍，則僅是一名幫閒而已。

關於儒家最難理論。事實上漢人分家的辦法已經過於攏統，而今人言儒家尤集攏統之大成。粗略言之，所謂儒家之在秦前秦後已大有不同。秦以後的儒家是百家的總匯，在思想成份上不僅有儒有墨，有道有法，有陰陽，有形名，而且還有外來的釋。總而稱之曰儒，因統而歸之於孔。實則論功論罪，孔家店均不能專其成。

就是先秦儒家，也有系統上的進展和個人思想上的分歧。孔子和孟荀不盡同，孟荀亦各有特點或偏見，孔子門下所謂七十子之徒，他們的言論更不能讓仲尼來負責。但先秦鄒魯之士，既被總而稱之爲儒，彼輩功過亦統而歸之於孔。孔子因而成了聖人，也因而成了盜魁，這是斷斷乎不合邏

註：「靜庵文集」「論新學語之輸入」

輯的。

應該從分析着手，從發展着眼，各人的責任還之各人，這可算是對於古人的民主的待遇。

先秦儒家的幾位代表人物，在先秦諸子中究竟是比較民主的些。孔子的主張是奴隸解放的要求在意識上首先的反映。他雖然承繼了前時代貴族所獨佔的文化遺產，但他把它推廣到庶民階層來了。他認識了教育的力量，他是注重啓發民智的。這和道家的「非以明民，將以愚之」，法家的燔詩書愚黔首的主張完全不同。

常見被人徵引來指斥仲尼爲非民主的兩句話，「民可使由之，不可使知之」，彷彿他也是一位支持愚民政策者。這只坐在把可不可解爲宜不宜去了。但可不可是有能不能的意義的，原意無疑是後者，前代注家也正解爲能不能，所謂「百姓能日用而不能知」。像這樣本是事實問題，而被今人解爲價值問題，這未免有點寃枉。

問題到在百姓不能知，而孔子進一步所採取的究竟是什麼態度。是以不能知爲正好，還是在某種範圍內要使大家能够知呢？孔子的態度，無疑也是後者，他不是說過：「舉善而敎不能」嗎？他不是說過：「庶之，富之，敎之」的次第嗎？

又如「刑不上大夫，禮不下庶人」，這本是奴隸社會的制度，在孔子無寧是「刑須上大夫，禮須下庶人」的。然而近人的淸算却把先時代的舊債，堆在孔子身上了。這也不能說是公允。

在社會變革的時期，價值倒逆的現象要發生是必然的趨勢。前人之所貴者賤之，之所賤者貴之，也每每是合乎正鵠的，但感情容易跑到理智的前頭，不經過嚴密的批判而輕易倒逆，便會陷入於公式主義的巢臼。在前是抑墨而揚儒，而今是抑儒而揚墨，而實則儒宜分別言之，墨則無可揚之理。在前是抑荀而揚孟，而今抑孟而揚荀，而實則孟幷未可厚非，荀亦不必盡是。

孟子最爲近代人所詬病的是「或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者

治於人，治人者食人，治於人者食於人」的那個所謂「天下之通義」。在這幾句上有「故曰」兩個字，本來不是孟子的創見，而他引用了來主要在反對許行的無政府式的平均主義而已。平均主義是說不通的，一個社會裏面有幹政治的人，有幹生產的人，必須分工合作，各盡所能，確實是一個「通義」。

問題倒在乎孟子的看法，勞心者是不是一定可貴，而勞力者是不是一定可賤？然而孟子並不是以勞心爲貴，以勞力爲賤的人。他不是說過：「民爲貴，社稷次之，君爲輕」嗎？他不是又說過：「君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇」的嗎？

大體上來說，孔孟之徒是以人民爲本位的，墨子之徒是以帝王爲本位的，老莊之徒是以個人爲本位的。孟子要距楊墨，墨子要非儒，莊子要非儒墨，並不是純以感情用事的門戶之見，他們是有他們的思想立場的。

荀子後起，自然有他更加光輝的一面，但他的思想已受道家和墨家的浸潤，特別在政治主張上是傾向於帝王本位，貴族本位的。「兼制天下而制之，若制子孫」（王霸篇），這家天下的神氣是多末巍巍然！「由士以上則必以禮樂節之，衆庶百姓是必以法數制之」（富國篇），完全恢復了舊時代的意識。他主張重刑威罰之治，持寵固位之術，從他的門下有冰寒於水的韓非出現，多少是不足怪的。

但我們近人是同情荀子而斥責孟軻。荀子法後王，儼然是進步；孟子稱先王，儼然是保守。但其實孟子稱道堯舜禹湯文武，荀子也稱道堯舜禹湯文武，這些帝王是在梁惠齊宣之先故謂之先，是在神農黃帝之後故稱之後而已。而荀子所說的「聲則凡非雅聲者舉廢，色則凡非舊文者舉息，械用則凡非舊器者舉毀，夫是之謂復古，是王者之制也」（王制），這如可說是進步，是很難令人首肯的。

孟子道性善儼然唯心，荀子道性惡儼然唯物。但其實兩人却只說着一面，而其所企圖的却是要達到同一的目標。性善故能學，性惡故須學，兩人都是在強調學習，強調教育的。孟子的邏輯倒不能一概謚爲「唯心」。

例如他說「白羽之白」不同於「白雪之白」，「白雪之白」不同於「白玉之白」；這是他不承認有什麼「共相」，有什麼「實際」，更不消說還要由「實際」顯化而爲萬物的打倒提的那種幻術了。在這一方面，孟荀無寧是同道。他們都不是「錯人而思天」的那種觀念論者。

荀子對於孟子有所責讓，主要是由於他和子思倡道五行學說，所謂「案往舊造說謂之五行。甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祗敬之，曰此眞先君子之言也」（非十二子篇）。這所謂五行毫無疑地便是金木水火土的五大原素。思孟的書不全，他們的五行說是失傳了，但如書經裏面的洪範，因而及於禹貢，皋陶謨，堯典那幾篇，必然是思孟所「案往舊」而造的說，飾的辭，我看是沒有多大的疑問。

從思想的發展上看來，五行說的倡導倒應該是思孟的功績。由神道造化的觀念，轉向而於分析物質原素以求解答宇宙萬物之根源，不能不說是一種進步。只是後來的陰陽家把它們濫用了，逐漸又轉化爲了新的迷信，因而遭到了荀子的唾棄。然而這責任是不應該讓思孟來負的。

由物質分析的五行說更產生了惠施的小一說，益之以當時相當進步的數學，音律的智識，本來是可以產生正派的論理學的。例如「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，雖千歲之日至可坐而致也」，孟子並非天文專家而孟子竟能說這樣有自信的話。又如「金聲也者始條理也，玉振之也者終條理也」，他對於音樂可見也並不是外行。但可惜這種分析的傾向被翻閱的公孫龍轉化而爲了支離滅裂的詭辯。而近人卻又慷慨地把分析的功勞歸之於這位詭辯家去了。

我確實的感覺着，民主的待遇對於古人也應該給與。我們要還他們本來面目，一切凸面鏡凹面鏡亂反射鏡的投影都是歪曲。我們並不要因爲有一種歪曲流行，而要以另一種歪曲還它。如矯枉而過正，依然還是歪曲。答復歪曲的反映，只有平正一途。

我自己也不敢誇說，我已經是走上了這一步，但我是努力向着這個目標走的。我盡可能蒐集了材料，先求時代與社會的一般的闡發，於此尋出

某種學說所發生的社會基礎，學說與學說彼此間的關係和影響，學說對於社會進展的相應之或順或逆。斷斷續續地也算蒐求了十五年，關於純粹考古方面如甲骨金文之類已有專書，關於社會研究方面，前後的見解有些不同，自當以後來的見解爲近是，在本書所收的各文中也大體散見了。有好些朋友要我從新來敍述一遍，加以系統化和普及化，但我實在沒有那樣的耐心。就是收在這兒的十五篇文章也都是斷續地寫出來的，我只按照着寫作的先後把它們編錄了。

這兒正表示着我所走的迂迴曲折的路，是一堆崎嶇的亂石，是一堆叢雜的荊棘。這些都是勞力和心血換來的，因而我也相當寶貴它們，有善於走路的人要使用它們去做素材，我可感覺着榮幸，但如有人認爲毫無價值而要蹴他們幾脚，我也滿不在乎。反正我能弄明白了一些事情，自己覺得時間並沒有完全虛費，我也算得到了報酬了。

如有願意批評的人，最好請從頭至尾看它們一遍。此外關於考古方面的撰著如能一並閱覽，自能見出我所掘得的一個體系，即使是不完全或不正確。性急的一鱗一爪的批判，在個別的論文發表的途中，已會接受了一些，我在比較後寫的幾篇文字中作了答覆；這篇後敍不用說也含有這樣的用意。

十五年的歲月並不算短，然而自己所走了的路卻只有這末一點長，慚愧吧？確實也可慚愧。有的朋友認爲幹這種工作有點迂闊而不切實用，自己也有些這樣的感覺，特別在目前的大時代，而我竟有這樣的閒工夫來寫這些問題，不免是對於自己的一個諷刺。但有什麼妙法呢？迂闊的事情沒多人肯幹，像我這樣迂闊的人也沒有別的事情可幹。揆諸各盡所能之義，或許也不算是犯了什麼罪惡吧？